ريتشارد كارير

العقل والطيبة في عالم طبيعي

عرض ودفاع عن فلسفة دون غيبيات

Arab_Books

ترجمة
حيدر عبد الواحد راشد

سطور

ريتشارد كارير

العقل والطيبة

في عالم طبيعي

عرض ودفاع عن فلسفة دون غيبيات

ترجمة

حيدر عبد الواحد راشد

ريتشارد كارير

العقل والطيبة
في عالم طبيعي
عرض ودفاع عن فلسفة دون غيبيات

ترجمة
حيدر عبد الواحد راشد

سطور

العقل والطيبة في عالم طبيعي

عرض ودفاع عن فلسفة دون غيبيات

المؤلف: ريتشارد كارير

المترجم: حيدر عبد الواحد راشد

Sense and Goodness in a Natural World

Richard Carrier

Heydar Abdulwahid Rashed

الطبعة الأولى: 2017

إصدار دار سطور للنشر والتوزيع

بغداد - شارع المتنبي - مدخل جديد حسن باشا

هاتف: 07711002790 - 07700492576 - email: bal_alame@yahoo.com

جميع حقوق الطبع والنسخ والترجمة محفوظة للدار والمترجم حيدر عبد الواحد راشد، حسب قوانين الملكية الفكرية للعام 1988، ولا يجوز نسخ أو طبع أو اجتزاء أو إعادة نشر أية معلومات أو صور من هذا الكتاب إلا بإذن خطي من الطرفين.

First Published by Dar Sotour For Publishing and Distribution

Baghdad - Iraq Al Mutnabi street - Jadeed Hasan Basha Entry

Revised copyright © Dar Sotour And Heydar Abdulwahid Rashed. The right of the Author of this work has been asserted in accordance with the Copyright, Designs and Patents Act 1988.

هام: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، أو محررها، أو الجهة الصادرة عنها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 190 - 8

I ـ مقـدمة

١ ـ ما هذا الكتاب؟

ليست الفلسفة لعبة كلمات أو مسابقة في شق الشعرة شعرتين، ولا خطة عظيمة نحو تبرير هذا الأمر أو ذاك. الفلسفة هي ما نعتقده، حول أنفسنا، حول الكون ومكاننا فيه. الفلسفة هي الإجابة على كل الأسئلة الكبرى، والأساس الذي نقف عليه حين نوفر الأجوبة لكل سؤال صغير. قيمنا، أخلاقنا، أهدافنا، هوياتنا، من نحن، أين نكون، وفوق كل ذلك: كيف نعرف أياً من هذه الأشياء، كل ذلك مصدره فلسفتنا عن الحياة ـ علمنا بذلك أم لم نعلم.

وحيث أن هذا يجعل الفلسفة أساساً لكل شيء في حياتنا، فمن الغريب أن الناس لا يلقون لها إلا قليل اهتمام. واللوم معظمه يقع على الفلاسفة؛ حيث حوّلوا حرفتهم إلى ما يجب تماما ألا تستحيل إليه: رقصة لغوية واصطلاحية حول دقائق لا فائدة لها على الأكثر. يفترض بالفلسفة أن تكون علماً يفسر للجميع معنى وتداعيات ما نفكر فيه ونقوله، يساعدنا جميعا في فهم أنفسنا والعالم. ولكن الفلاسفة قد تخلوا تقريبا عن هذا النداء، وتنصلوا عن دورهم المفيد الوحيد في المجتمع. حيث تراجعوا إلى ما وراء الأبواب المغلقة، متحدثين بترفّع فوق رؤوس المبتدئين،

Tele: @Arab_Books

وغير قائمين بأي شيء نافع في حق رجل الشارع. ولهذا فليس مفاجئا أن يفقد عموم الناس اهتمامهم. وحين يرثي الخبراء ضياعاً روحياً في الثقافة الحديثة، فإن ما يرونه ليس التخلي عن الإيمان بأي دين معين، بل طلاق البشر عن استكشاف مخلص للفلسفة ـ الفلسفة كما يجب أن تكون. وقد كان هذا الطلاق خطأً فادحا.

يسمي العديد من الناس فلسفتهم «ديناً». ولكن ذلك لا يعفيهم من مسؤوليتهم كفلاسفة. فإما أن تكون لديك فلسفة متناسقة، معقولة، مكتملة تدعمها جيدا كل الأدلة التي استخلصها البشر حتى الآن، أو لا تكون. ولكن معظم الناس لا يستطيعون حتى أن يخبروك عن أي من المخيّمين يضم دينهم، أو فلسفتهم. قلّما قضى أحد منهم لحظة واحدة جادة في استكشاف فلسفته عن الحياة. وأقل منهم من قام بجهد ملحوظ نحو تصحيحها. وبدلا من ذلك، فقد أصبح «الدين» سلعة يصنعها معمل، وتعرض على الرفوف ليبتاعها الجماهير، الذين يفترضون أنها جيدة بالتأكيد ما دامت قديمة حقا، وما دام كثير من الناس الأذكى والأفضل تعليما يقولون أنها خيار جيد («8 من 10 خبراء يوصون باستعمال الصنف المسيحي من الخلاص!»). يعتقد الناس أن بإمكانهم أن يدخلوا سلعة كهذه في حياتهم، ربما مع بعض التعديلات غير الخبيرة من عندهم، ولا يحتاجون من بعد للتفكير في ما إذا كانت حسنة البناء، حسنة التفكير، أو صحيحة حتى. وأناس آخرون، أكثر إبداعا وأقل حكمة، يأخذون لمحة سريعة حولهم ويمزقون قطعا من منتجات حاضرة، أو يمسكون بكل ما يخطر على بالهم، ثم يبنون شيئا ما يخصهم، مع قليل من التحرّي أو التحليل الحذر خلال ذلك الطريق. ولن يتطلب الأمر أكثر من الحظ

الصرف كي ينجح أي من التوجهين. والطير النادر (بل والمتواضع الذي لن يدعي أنه يعرف أكثر مما لديه) وحده يستطيع أن يصيب الحكمة دون أن يكون أشد منهم حذرا.

لقد اتخذت توجها مختلفا، آمل أن أوصي به للجميع. فأنا أدين بالفلسفة نفسها. في كل ساعة يقضيها المؤمنون الخلّص في الدعاء، تلاوة النصوص، وحضور المواعظ والقدّاسات، أقضيها أنا في القراءة، التفكير، وتشحيذ مهاراتي في التوصل للحقيقة واستئصال الخطأ. وأتصور وفق معظم المعايير أني أشد إخلاصا من عموم مرتادي الكنيسة. ذلك أني قضيت أكثر من ساعة في كل يوم من عمري، منذ بدأتُ سني مراهقتي، في هذه المهمة الجادة من التساؤل والتفكير.

لست بمرشد روحي. ولكني قد قطعت شوطا طويلا. والآن، وأنا قرب منتصف عمري، أجد نفسي مع فلسفة الحياة المتناسقة، المعقولة، والمكتملة التي كنت أبحث عنها. ومع أني أعرف بأن هناك الكثير مما لا أعرفه، والعديد من الأخطاء تنتظر التصحيح، فأنا لا أزال أتعلم. لقد قضيت وقتا طويلا في تجميع القطع معا، تصحيح أخطائي، العودة من النهايات المغلقة للبدء من جديد، واستخلاص المعنى من كل ذلك. والآن يمكنني القول بأن لدي ما يستحق القول. وقد لا أكون محقا، بل قد أصيب الهدف جزئيا. لكني على الأقل حاولت في الأمر بأفضل ما يمكن لأي أحد.

هذا الكتاب يستعرض فلسفتي عن الحياة، «رؤيتي الكونية»، ويشرح كيف أن ما أعتقده صحيح. إن التصنيف الرسمي الذي ينتمي إليه هو

«الطبيعية الوجودية»، وهو اصطلاح مزعج بعض الشيء، لست من اختاره، ولكن معناه سيتضح مع تقدمك في قراءة هذا المجلد. وهو في جوهره تفسير لكل شيء دون اللجوء لأي شيء فوق طبيعي، رؤية تأخذ العقل والعلم بجدية، ولا تتوقع منك شيئا ما لم تحكم عليه بنفسك.

رغم أني ملحد، بالمعنى الأساس أني لا أعتقد بوجود أي آلهة، فستعرف بعد إكمالك هذا الكتاب أن الاعتقاد بوجود الله أو عدمه لا يؤثر جدا في الواقع. فكل مكون في فلسفتي يمكن التوصل إليه بمفرده، ويستند على أدلة ومنطق لن يتغيرا غدا لو أن إلهاً ما قد أعلن نفسه للعالم اليوم. وبدلا من كونه افتراضا مبدئيا، فإن إلحادي مجرد استنتاج تصادفي من تطبيق رؤيتي الكونية على الحالة الحاضرة للأدلة. ولو أني كنت أبدا لأقتنع بوجود إله بعد كل ذلك، فالمرجح أن تعديلا قليلا جدا للفلسفة التي أدافع عنها هنا سيكون ذا بال.

وإن يكن، فحيث أن معظم الناس يفترضون أن الله هو جواب كل سؤال عميق، فإن نفس الهواجس تظهر دوما. إن كان الله غير موجود، فما الذي يوجد؟ هل هناك خير وشر؟ هل علينا أن نهتم أصلا؟ كيف نعرف ما هو الصواب أصلا؟ وهل يمكننا تفهم الكون أصلا؟ هل يمكننا تفهم حياتنا الخاصة حتى؟ إن إجابة أسئلة كهذه هي ما يدور حوله الكتاب أساسا. حيث سأبني وأدافع عن رؤية كونية مكتملة عبر تغطية كل موضوع أساس ـ من المعرفة إلى الفن، من الميتافيزيقا إلى الأخلاق، من اللاهوت إلى السياسة. وسأناقش في طريقي الإرادة الحرة، طبيعة الكون، معنى الحياة، والمزيد من ذلك. وفي كل خطوة على الدرب سأستخدم العقل السليم والأدلة العلمية لأجادل بأن هناك فقط عالما

Tele: @Arab_Books

ماديا طبيعيا، دون آلهة أو أرواح، ولكن يمكننا مع ذلك أن نحيا حياة من الحب، المعنى، والسعادة. ولهذا فالخلاصة من هذا الكتاب ليست سلبية. فالطبيعة هي كل ما هنالك، لكن الحياة جيدة مع ذلك. يهدف هذا الكتاب لإظهار كيف أن الطبيعية الوجودية تشبع كل هواجسنا ـ حول الوجود، المعنى، الصواب والخطأ ـ دون الحاجة لأي آلهة أو أسرار غيبية.

لقد حاولت أن أكتب هذا العمل وفي بالي قارئ متوسط بمستوى جامعي، وليس للمتخصصين فقط. لقد تجنبت استخدام أي مفردات لن تجدها في قاموس شبه محترم، ما لم أفسر معنى الكلمة بنفسي. إن مفرداتي ونمط تعبيري شائعة بقدر ما يسمح به الموضوع، مع أن أسلوبي عتيق الطراز بعض الشيء. لن أفترض هنا أن القارئ يعرف أي شيء عن الفلسفة، أو المزيد حول أي شيء لن توفّره دراسة ثانوية جيدة لطالب نبيه. لن أستخدم الهوامش أو الإحالات، ولكني كثيرا ما أساند ادعاءاتي عبر إرجاع القراء إلى المصادر المهمة التي تستعرض الأدلة الداعمة، في مسارد كتب توضع في نهايات الفصول أو المقاطع ذات العلاقة.

ومن كل القراء، أطلب أن تنظروا إلى عملي هذا بنفس التسامح الفكري الذي قد تتوقعونه من أي أحد آخر. فبادئ ذي بدء، يصف هذا الكتاب ويدافع عن نوع واحد فقط من الطبيعية الوجودية ـ وهناك أنواع أخرى عديدة، ويجب ألا يلتبس نوعي بها. ولكن بشكل أعم، فاللغة الاعتيادية هي بالضرورة غامضة ومفتوحة على تفاسير عديدة مختلفة. فإن كان ما أقوله في أي مكان من هذا الكتاب يبدو متناقضا، مباشرا أو غير مباشر، مع شيء آخر أقوله هنا، فيجب أن يطبق عليه مبدأ التسامح التفسيري: افترض

أنك أخطأت في فهم معنى ما قلته في أحد الحالين أو كليهما. أي تفسير يمكن أن يزيل التناقض ويفيد التوافق هو صحيح على الأرجح. ولهذا فأنا أشجعك في كل مشكلة قد تؤرقك أن تبحث عن ذلك التفسير. وإن فشلت كل محاولاتك في ذلك، ولم تستطع إلا رؤية ذلك التناقض، فيمكنك أن تكتب إلي حول ذلك حاليا، لأن أسلوبي في التعبير قد يحتاج للتوسيع أو التصحيح في طبعة قادمة لإزالة هذه الصعوبة، أو ربما أكون أخطأت فعلا وأحتاج إلى تصحيح خطأ ما. أسهل وسيلة اتصال معي هي الإيميل (naturalism@secular.org) ولكن أي بريد عادي يرسل إلى ناشري، سيصل طريقه حتما إلى باب داري.

من جهة أخرى، فلو بدا أن ما أقوله متناقض، ولو بشكل غير مباشر، مع ما يقوله شخص آخر، أقتبس أو أوصي بأعماله مع ذلك، فعليك أن تأخذ معنى قولي بوصفه المعنى الذي أقصد، ولا تضيف إليه ما قد أضافه الآخرون إلى نفس الأفكار أو أمثالها. باختصار، لا تنسب إلي اعتقادات لم أعلنها، خصوصا تلك التي لا تتوافق مع ما أؤكده حقا. ولكن لو أمكن تفسير إعلان خارجي بطريقة تتوافق فعلا مع كل ما أقول، فيمكنك أن تعد ذلك متسقا مع نظام اعتقادي، حيث أني سأدعمه على الأرجح.

وبالضد من ذلك، فلو وجدت أي حالة يكون فيها ما أكتبه مخطئا في الواقع، أو في حاجة للتقويم، القائم على أساس التحقيق المتكرر، المؤكد، والتجريبي على يد خبراء ذوي علاقة، وهو أمر يملك دعما كافيا من الأدلة لإقناع الأغلبية العظمى في تخصص ما بأنه صحيح، فأعلمني بذلك أيضا من فضلك. ذلك أن فلسفتي، أو على الأقل تقديمي لها هنا، ستكون عندها في حاجة للمراجعة، وأنا لا أعتزّ بشيء بقدر رغبتي في

تصحيح أخطائي وتصويب الأمور ـ باختصار، في تنمية وتحسين نفسي واعتقاداتي.

رغم أن كتابة هذا العمل كانت شغفا شخصيا، فما كانت لتصبح ممكنة لولا عدد كبير من الناس الذين أثروا في حياتي بطرق مهمة. وكان الأهم فيما بينهم والدتي ووالدي ـ مونيكا وهال ـ وزوجتي جنيفر. كما كان لملحدي الإنترنت Internet Infidels دور محوري في مساعدتي على إكمال الطور الأحدث من تطوّري الفكري، وأخص منهم جيف لاودر والعديد من زملائه المنتسبين: إيفان فيلز، فيكتور ستينجر، كيث أوغستين، دان باركر، مسميا قلة منهم، الذين قدموا أيضا نصائحهم حول تحسين هذا العمل بالخصوص. إن تعليمي، وخصوصا مهارتي ككاتب، باحث ومفكر نقدي، لم يكن كما هو عليه لولا تتلمذي على الدكاترة ديفيد كايتلي ووليم هاريس، مسميا أهمّ من درّسني، من حيث الوقت الذي قضيته والتأثير على مهاراتي. كما يجدر بي أن أشكر بوب سكوت، الذي يجب أن يُذكر في التاريخ بوصفه أفضل رئيس في العمل قد يحظى به أي أحد.

وسيكون من الإهمال إن لم أتوجه بالشكر للرجال الراحلين الذين أثارت عبقريتهم الفلسفية أعظم إعجابي. ورغم أن أسماءهم أكثر عددا من أن تسرد، فإن لائحة الشرف ستبدأ من لاو تزو وسون تزو، ومن إبيقور وسينيكا، لتصل إلى ديفيد هيوم، أ.ج. آير، وبرتراند راسل. وآمل أن تحيا فيّ أفضل أفكارهم.

2. كيف وصلت إلى هنا

ما من فلسفة تُخلق في الفراغ. ويجب أن يعرف أي قارئ، ولو بشكل عام، أين كنت من قبل وكيف وصلت إلى هنا، كي يكتسب بصيرة حول سبب أني أعتقد ما أعتقده، وما الذي يمكن أن أنحاز إليه. بكل تأكيد، فإن رحلتي الفكرية لها دور في وصولي إلى حيث أنا اليوم. تحت أي تأثيرات كنت؟ هل تجولت في الأرجاء فعلا؟ بأي خبرات مررت؟ أي فلسفات قد استكشفت؟ هل تمعنت فعلا في الأفكار؟ وفوق كل ذلك، سيتساءل العديد من قرائي كيف أمكن أن أكون ملحدا، وخصوصا في مجتمع تسوده المسيحية. وسيحكي هذا الفصل القصير قصتي.

كانت تجاربي مع الدين في طفولتي بأكملها طيبة. فقد كانت والدتي سكرتيرة لإحدى كنائس الميثوديين الأوائل على بعد حيّ من بيتنا، وكنت أحضر مدرسة الأحد بانتظام كافٍ، رغم أن والديّ نادراً ما أصرّا أن أحضر أي مواعظ. إن الدين الذي كان يباع في ذلك المتجر المحلّي كان صنفا متحررا جدا من المسيحية. فقد بدا أشبه بروضة أطفال ونادٍ اجتماعي، وقد جعله ذلك ركيزة ممتازة في المجتمع، وموئلا لذكريات حميمة عندي. وبين الفنون والأشغال، وجبات الغداء، الركض والتسلق، والتعلم الأساسي، الألفباء والأعداد وما شاكل، فقد كانت مدرسة الأحد تخصص وقتا للقصص. كانت قصص الكتاب المقدس دائما على الطاولة، مختلطة مع قصص وأمثال شهيرة أخرى، ولم تتم الإشارة يوما إلى وجود أي فرق.

وكان الكتاب الطيب يعامل دوما بوصفه تشكيلة من القصص

المفيدة، ويستخدم كمنطلق لتعليم الدروس الأخلاقية لا ككتاب تاريخ. وبالفعل، فلم يقلْ لي يوما أن غير المؤمنين يذهبون للجحيم أو أن عليّ «الإيمان بيسوع» لكي أخلّص أو أي شيء مثل هذا. كل الأشخاص الطيبين يذهبون للجنة، ولهذا فخير لك أن تكون طيبا. هكذا كان الأمر. كان يسوع في هذه الصيغة المسيحية أكثر بقليل من معلم أخلاقي. فكونه ابن الله منحه سلطة في الموضوع دون أي أهمية أخرى. وربما لم يكن من الصدفة أن كل من حضر هذه الكنيسة كانوا عطوفين ومرحين جداً وأناسا طيبين عموماً.

خلال الصفوف الأولى، وكلما كانت لدي فرصة في المدرسة (ولم أكن أركض أو أتسلق) كنت أقرأ لنفسي العهد الجديد (نسخة الحرف الأحمر، بالطبع ـ فأنا أظن أن أي طفل يحب الكتب ذات الألوان المختلفة). ولكن ما أن عدت للبيت كنت أدس أنفي في كتب أكبر وأفضل بكثير: كل أنواع الموسوعات، وهي مادة قراءتي المفضلة. كان الكتاب المقدس مملا وفقيرا بالمعلومات، وصعب الفهم على طفل، ولكنه كان الكتاب الوحيد الذي منحني إياه أي أحد وأمكنه الدخول في جيبي.

ولكن لم يخامرني أبدا الشعور بأني كنت أقوم بأي شيء ديني، أو أن ما كنت أقرؤه كان مميزا بأي شكل، خلا حقيقة أن كل الناس بدوا سعداء أو معجبين برؤيتي وأنا أقرؤه، وهو أمر لم أفهمه، نظرا لأن نفس هؤلاء الناس اعتبروني شاذا، لأني كنت أقرأ الموسوعات، التي كنت أعرف، حتى في ذلك العمر، أنها أغنى بالمعلومات. ومع تقدمي بالعمر، توسعت حياتي الاجتماعية، وصرت أقضي وقت فراغي في المدرسة في

إكمال الواجبات، مما لا يترك مجالا للقراءة المتكاسلة، في حين تنامت شهيتي للمعرفة نحو مستويات أعمق في تعقيدها.

لم يقدم لي العهد الجديد أي معرفة مفيدة حول معنى الحياة أو طبيعة الكون. ثم علمت لاحقا أن الناس استخلصوا منه أشياء كهذه، ولكنهم لم يصلوا لذلك إلاّ عبر استيراد أفكار وتصورات ليست في الكتاب نفسه، وهكذا فقد وجدت، في قراءتي له وحده، أنه ضحل وغير مشبع. لقد كانت رسالته مهووسة بقواعد أخلاقية غريبة لم يتبعها أي شخص من حولي. فبدلا من إدارة الخد الآخر، طالب الناس بمزيد من الشرطة وفترات أطول في الحبس. وبعيدا عن إعطاء اللصوص ثيابهم، احتفظ الناس بمضارب بيسبول عند أسرتهم وعلقوا علامات تقول «حذارِ من الكلب». وفي حين أن ابن الله نفسه تكفل بحماية عاهرةٍ من الإدانة الخُلقية، فقد تعرضت العاهرات للإدانة بشكل روتيني، وبأشد حماسة على يد الملتزمين.

ثم يأتي كل ذلك الحديث عن الدود الذي لا يموت والمجازات المرعبة حول الاغتسال بالدم، وهكذا، التي لم تكن لها أهمية في العالم الذي كنت أراه وأرغب في فهمه. في الأرجاء كان يتناثر الابتهاج حول البشارة الطيبة، لكني لم أجد، معاذ الله!، أي فقرة تشرح بوضوح ما الذي يفترض أن تمثله هذه البشارة. لقد بدت في لحظة ما وكأنها رسالة أخلاقية، أوضحت تواً أنها بلا معنى، وكانت في أخرى تدور حول رعب آخر الزمان، الذي لم يبدُ طيبا بأية حال. إذ لم يظن أحد من حولي أن حرباً نووية كانت بشارة طيبة، ولكنها مع ذلك بدت كأمر مشابه. وفي لحظة ثالثة كانت لها علاقة بموت يسوع لأجل شيء يدعى الخطيئة،

Tele: @Arab_Books

رغم أنها لم تفسر أبدا كيف استحق الموت لأجلها في حين أني تعلمت دوما أن عليّ طلب المغفرة من أي شخص أخطأت بحقه. وفي لحظة لاحقة كانت تمثل حقيقة أن هناك حياة آخرة «فلا تبتئسوا»، وهو أمر وجدته، حتى في طفولتي، أمرا طفوليا. وهكذا.

لقد كان الكتاب المقدس مشوشا، غير منطقي، وغير مفهوم في أكثر الأوقات، إنما غير مرتبط بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي أحيا فيه. فأين أجد أي تفسير أو دفاع عن القيم الديمقراطية؟ أين كانت المساواة بين الجنسين؟ ما هي الحكمة؟ ما هي الفضيلة؟ كيف يجوز أن تفيض موسوعاتي بأجمل وأروع ما في الكون، دون أن ينبس ابن الله نفسه عنها ولو بحرف؟ قد يظن المرء أنه دون كل الناس كان ليحظى بتعليم علمي خارق، لأن لديه أقوى وأعلم أبٍ في الكون بأكمله. لقد أردت أن أعرف ما هي طبيعة الكون الأساسية، ما هي الأسس الحقة لحياة أخلاقية، كيف أحقق السعادة في هذه الحياة. ولكن الكتاب المقدس لم يساعدني. ووجدت حكمة خُلقية أفضل في كلمات البشر الفانين من حولي، وكذلك معرفة أوفر بكثير في باقي الكتب، وفي المدرسة، حيث تخصصت في العلم وتضلعت في كل مساق علمي متوفر. وهكذا، ومع سائر الأمور الطفولية التي خلّفتها ورائي مع اقترابي من سني المراهقة، فقد كان الكتاب الطيب واحدا منها.

وهكذا فقد أصبحت قاصدا. وبطريقة شبه نمطية، دخلت سني مراهقتي وكلي نهم للحقيقة، لشيء يفسر كل ذلك، للتوجيه. فالكون لم يبدُ صالحا فحسب. والنفاق منتشر، والمشاكل متزايدة، إلى جانب آراء متناقضة حول كيفية حلها، والحقائق الأبسط حول عالمنا كانت،

كما كنت أظن، غير مفسرة من قبل العلماء، الذين هم بوضوح أفضل من يستطيع التوصل للأجوبة. ولكن الكتاب الوحيد الذي يقول الجميع أنه يملك كل الأجوبة كان ضحلا، مشوشا أو فقيرا بمعلوماته في أحيان كثيرة، مسترسلا وغامضا دون ضرورة، ومتناقضا مع المجتمع الذي وجدت نفسي فيه. وأسوأ من ذلك، فهو أشبه بقصة وعظية: لا حجج منطقية، لا استعراض للأدلة، بل مجرد تأكيدات، وتأكيدات غامضة. لم يملك ما يقوله حول الديمقراطية أو العلم أو التقنية، وهي الأمور الثلاث التي تعرّف عالمي. يا للخيبة. وهكذا فقد عشت حياة عقلية، وفكّرت ودرست، تدعمني دوما حياة بيتية مستقرة ودائرة جيدة من الأصدقاء. وقادني المنطق وحده إلى ما اكتشفت لاحقا أنه شكل غائم من الربوبية اللاأدرية.

ثم حصلت معجزة. على الأقل، لقد كانت ما قد يسميه المؤمنون معجزة. ففي متجر كتب كنت أبحث فيه عن قاموس للمدرسة، شعرت بإحساس دفعني للالتفات. وقد فعلت، وكان أول شيء رأيته هو ترجمة جَين إنجلش للتاو تي تشنغ. فأمسكت به، ومثل أوغسطين معاصر، اخترت إحدى صفحاته عشوائيا وقرأتها. لقد كان كلامه في غاية البساطة، الصدق، الحكمة، الفصاحة وحسن الإيجاز، بحيث عرفت حالاً أنه هو الجواب. واشتريت الكتاب وقرأته بتمعن، ومنذ ذلك الحين أعلنت إيماني بالطاوية، ديانتي الحقّة الأولى.

لم تكن المسيحية دينا لي يوما ـ فقد كانت مجرد دعامة في محيطي الثقافي، ولم أقرّ أبدا بإيماني في مبادئها. ولكني آمنت بالطاوية. وكنت مؤمنا حقا. وأنا سعيد بأني ـ خلافا لمعظم الناس ـ قمت بخيار متعلم،

في عمر كانت لدي فيه القدرة على الاختيار العاقل. لم يفرض الدين عليّ أبدا ولم يفترض أي فرد من عائلتي أن عليّ أن أكون مسيحيا، وبالتالي فيمكنني القول بأن ديني المختار الوحيد لم ينشأ من ضغط الأقران ولا من التلقين.

لقد درست الطاوية بشغف. وفي أحد الأوقات كانت لدي ثماني ترجمات إنجليزية مختلفة **للتاو تي تشنغ** وقلة من ترجمات **التشوانغ تزو**، وأصبحت طاويتي مكتملة ومفصّلة: فقد كنت طاويا فلسفيا، وهو تقليد صيني التزم بالنصوص والحكمة وحدها، مزدريا الخرافات المحيطة والطائفة الدينية التي تنامت حولها، بوصفها ضد جوهر الرسالة الطاوية. وفي نفس الوقت اكتشفت أيضا كيف أن الطاوية كانت رداً على الكونفوشية، والعلاقة التي كانت بين هاتين الفلسفتين الدينيتين، وفي طريقي لذلك اكتسبت بعض الألفة مع البوذية أيضا.

لقد تحوّلت حياتي. واكتسبت إحساساً بالالتزام والتركيز لم أمتلكه من قبل، انجذابا نحو الحياة البسيطة الوادعة، وإدراكا أخلاقيا قويا إنما متواضعا للأشياء. كل شيء صار مفسرا في النهاية، وكنت أسعد مما كنت أظنه ممكنا. ففي كتابي المقدس كان لدي صندوق أدوات للتعامل بسهولة وعقلانية مع كل مشكلة، من التوتر الجنسي إلى القلق الوجودي، من الصراع السياسي إلى الخطر المادي. لقد كانت هناك فقرة في **التاو تي تشنغ** لكل شيء، مكتوبة بكل بساطة وجمال، تستحق أحيانا ادعاء أنها الإنجيل الكوني الوحيد الحق نظرا للأدلة على حقائقها: العالم نفسه، إضافة للأدلة التي لا تنكر في داخل روح القارئ نفسه. لقد كان لها طريق فكري، حجة منطقية ضمنية. وفي ذلك الوقت كوّنت نسختي

الخاصة من **التاو تي تشنغ**، مختارا ترجماتي المفضلة لكل فقرة من بين القلة التي عرفتها، وحملتها معي بوصفها الغرض التعبدي الوحيد الذي كان مسموحا لنا في مخيم التدريب. وقرأت فيها كل مساء.

لقد كان البرهان على أنها الدين الواحد الحق متعدد الأوجه، وعصيا على التفنيد في الظاهر. ففي ما عدا المعجزة الفوق طبيعية «الواضحة» لاكتشافي هذا الإيمان، والكمال «الظاهر بذاته» لنصه المقدس، فإن التزامي بدعائمها قد قادني إلى سلام عقلي وحياة متزنة، إلى صداقات وشعور بالطيبة. وبفضلها، كان كل أذى مهزوما أو بلا عواقب، وكل نفع جاء بسهولة وطبيعية. لقد تعلمت أن أمتلك توقعات أقل، أن أهتم أكثر بالآخرين وأقلق أقل حول ما لم أعرفه بعد. ولم تكن هناك أمور أهم من القناعة نفسها، وكانت الحياة الطيبة هي حياة الأصدقاء والعقل، لا الترف أو النفوذ.

وفوق كل ذلك، علمّني الطاو هذه الحقيقة البسيطة: أن إنسانيتي أمر بسيط وطبيعي. فمن الجنس إلى الدعابة، كان لكل شيء مكانه المقبول، دون أن يدفع إلى أنماط غير طبيعية من الفكر أو السلوك. كانت الخطيئة هي الانحراف الاصطناعي عن التناغم مع الطبيعة، وإن كنت ستتوقف ببساطة عن التلاعب بالأشياء، فستتحرر من الخطيئة. لقد فسرت الطاوية كل شيء، حتى وجود الكون وطبيعته، بطريقة قدمت معنى جميلا ومكتملا. كما هذّبت العقل المتسامح بشكل لم أرَ المسيحية تفعله أبدا.

لقد عرف الصينيون لذلك قبل أكثر من ألفي سنة. ولا يزال يطيب لي تذكر رؤيتي صورة لثلاثة رجال مقدسين يمشون في طريقهم معا،

وهم يضحكون فيما بينهم. كان أحدهم بوذيا، والثاني طاويا، والثالث كونفوشيا. وهذه الصورة هي موضوع شائع في الصين. فهناك تحيا الأديان الثلاثة، رغم التباين بينها عقائديا وفكريا، بسلام بل وسعادة، في صداقة يحتفى بها في أعمال فنية كهذه في كل مكان. أي برهان أفضل على الخير والحق في عقيدة من أنها تلهم تسامحاً بهيجاً كهذا؟ فبدلا من الحروب المقدسة، الإدانات والسجالات القتالية، فقد تفاعلت هذه الأديان في محاورات، وتقبل بعضها بعضا كوجوه قد تكون مختلفة لنفس العملة. لقد تعايشت بارتياح مع الشك والريبة، بل وازدهرت بفضلهما. ولم تقضِ على أي أحد بالجحيم الأبدي، كما لم تتطلب أي إيمان: بل قالت ما لديها ببساطة، خذ أو دع.

لقد كنت طاويا سعيدا لعدة أعوام. فبعد أن يئست من الدراسة اخترت أن أحيا حياة بسيطة، راضيا بالبستنة أو حفر الخنادق كمصدر عايش، وأقوم بكل شيء من تنصيب تأسيسات كهربائية إلى العمل كنادل. ولكني في النهاية تطوعت لحياة في خفر السواحل، لأدرس الإلكترونيات والسونار وأحيا في البحر، إلى أن اشتقت من جديد للتعليم وبدأت من ثم مسيرة جديدة كطالب للعلوم والتاريخ القديم.

وخلال كل ذلك، وعبر تهذيب الحياة العقلية الذي تعلمته من الطاوية، فقد مررت برؤى باطنية عنيفة، لم تقم إلا بمزيد من التأكيد لكوني على الطريق الصحيح. وقد تراوحت بين البسيطة والمذهلة. كان أبسطها وأكثرها شيوعا هو وضوح يتسم بدهشة تشبه مفعول عقار، وإدراك كل ما يخطر على الحواس بوصفه كلاً واحداً موحدا. يصعب وصف ذلك. ففي العادة، يكون انتباهك مركزا على شيء تنظر أو تستمع إليه، أو في

Tele: @Arab_Books

حالة شبه حالمة من الاستغراق، ولكن مع حسّ تأملي بالانتباه يتلاشى التركيز والحلم كلاهما وتنغمس في شعور كامل وكلّاني بالواقع. إنه شعور عظيم ومهدئ معا. يدفعك للتواضع، ويأخذك لاكتشاف كم هو جميل أن تحيا، وكم أن معاناتك ومخاوفك كلها ضئيلة. تخامرني بصائر عميقة حول العالم دوما كلما كنت في حالة كهذه، لتقودني باستعداد وعزم أكبر إلى فهم نفسي والعالم مما قد توفره الدراسة أو التفكر إطلاقا.

كانت أشد خبراتي إدهاشا تعادل عشرة أضعاف هذه. وقد حدثت في البحر، بعد ردح من منتصف الليل على منصة الطيران في زورق، على بعد مئتي ميل في المياه الدولية من أقرب يابسة. وقد أثّر الحرمان من النوم على وعيي وكأنّي شامان معاصر. فلم أذق النوم لأكثر من 36 ساعة، بفضل سوء حظ شائع من جداول الواجب المتداخلة وعمليات الإنقاذ المستعجلة. لقد كنّا نمارس لساعات تدريبات الهبوط والتزود بالوقود، وأخيرا كانت الحوامة قد انطلقت بعيدا وكل شيء أصبح هادئا. كانت السفينة تتهادى ببطء في بحر غامق ساكن، وكنت لوحدي تحت ألمع سماء قد رآها بشر. هبطت بكل عمق في الانغماس الكامل الواضح في الواقع بحيث خرجت من جسدي، وتوسّعت روحي إلى حجم الكون، بحيث أمكنني بفكرة واحدة أن أدرك، وربما «أشعر» بكل الموجودات بوضوح كامل تام. لقد كان الأمر أشبه باندماج عقلي مع الله.

لا يمكن للكلمات، بالطبع، أن تؤدي حق تجربة كهذه. إذ لا يمكن حقا أن توصف، بل أن تختبر فقط أو يشار إليها؟ فماذا رأيت؟ رأيت كونا جميلا، شاسعا، متناغما ورائعا، في سلام تامّ مع الطاو. وكانت هناك وفرة من أنواع الحياة متناثرة كبذور صغيرة في كل مكان، ولكن ما من

كائنات فوق طبيعية، لا آلهة أو شياطين أو أرواح تحوم في الأرجاء، ولا جنة أو جحيم. مجرد كون كامل مكتمل، لا يحتاج لأي شيء آخر. لقد كانت هذه التجربة حقيقة بالنسبة لي. لم يكن أي شيء حولها يدل على أنها كانت حلما أو شطحة من الخيال. وكانت عظيمة أيضا.

لكني لم أتوقف أبدا عن قراءاتي الخاصة في العلوم، ولم يتطلب مني الأمر طويلا كي أكتشف أن كل شيء اختبرته عبر الطاوية كان له تفسير طبيعي. وفي نفس الوقت، كلما تمعنت في دراسة كتابي الديني صرت أختلف مع أجزاء معينة منه. وبما أن الدين الحق الوحيد لا يمكن أن يكون معيبا ولو جزئيا، فقد أوصلني ذلك لاكتشاف أن الطاوية ليست مقدسة أو إلهية، بل مجرد تدفق لحكمة بشرية مبدعة وباهرة جدا، لكنها في النهاية خطاءة أيضا. لم يقلل ذلك من قيمتها، لكنه قادني للتفكير خارج الإطار.

وجدت نفسي من ثمّ أتفق شيئا فشيئا مع الكونفوشيين ضد الطاويين، لكني أنحاز للطاويين ضد الكونفوشيين حول أمور أخرى، وتوصلت من خلال رقصة الطرح ونقيضه إلى توفيقي الخاصّ، الذي يمكن وصفه بأنه إنسانوية علمانية تستند للعلم، وتضرب جذورها في الطبيعية الوجودية، وهي ما سيصفه هذا الكتاب ويدافع عنه. كما بدأت أجد شيئا فشيئا حكمة رائعة عند فلاسفة غربيين مثل أبيقور أو سينيكا، أو آير أو هيوم، وهكذا أصبحت رؤيتي الفكرية أكثر انتقائية، ولذلك أقرب للاكتمال: فعبر انتقاء الأفضل من بين عدة وجهات نظر، كنت أطهّر نفسي من أخطاء الاعتماد على إحداها فقط، قاصدا خلال ذلك نحو فلسفة حياتية متناسقة ومكتملة.

وكما هو محتم، كان عليّ أنْ أواجه السؤال المسيحي. فقد مررت بنقطة في مدرسة السونار كان يزعجني فيها بانتظام مسيحيّ كان إيماني بالطاوية يضايقه، حتى أكثر من قولي باللاأدرية (لم يكن مهما للطاوي إن كان الإله موجودا ـ وهو جواب لسؤاله «هل تؤمن بالله؟» كان يغيظه بلا حد). وفي النهاية جادل بأن على المرء أن يقرأ الكتاب المقدس بكامله قبل أن يصدر قرارا متعلما حوله. وقد أوصى **بإنجيل الطلاب، نسخة NIV**، الذي اشتريته ولا زلت أملكه. وقد التزمت بقراءته كاملا، كلمةً كلمة، من البدء للختم، عهداً قديماً وجديداً (وقد قرأت في وقت لاحق العهد الجديد بأكمله باليونانية الأصلية).

وقد تصورت أني، مع فهمي الأوسع ونضجي، قد أتلقى منه أزيد مما تلقيت وأنا طفل. وعوض ذلك، وحيث أني استطعت فهمه الآن، فقد كنت قادرا على رؤية أمور أسوأ بكثير فيه مما وجدت من قبل. فقد وجدت إلها خاطئا مرعبا وفق معايير الحكمة البسيطة العطوفة عند الطاوية ـ كائنا غيورا، عنيفا، سيئ المزاج، منتقما، يتسم سلوكه بالعبثية والتدخل المفرط وعدم التنوير. ولاحقا كنت أكتشف أن الأغلبية الساحقة للمسيحيين لم يقرؤوا الكتاب المقدس أصلا، ولم تكن لديهم فكرة عما كان فيه حقا، والنفاق في نصحهم لي بأن أقرأه كاملا قبل أن أصدر بقرار متعلم لا يزال لديّ محسوسا.

في المجمل، يمكن القول بأن العهد القديم قد أصابني بالغثيان، أما العهد الجديد فأصابني بالإحباط. ففي العموم، لا يمكن لكتاب ملهم سماويا أن يكون بهذا الطول والتشتت وصعوبة الفهم. فالحكماء يتكلمون بوضوح ولمعان، وقدرتهم على التواصل تقاس بمدى

نجاحهم في إفهام مرادهم مباشرة. أما الكتاب المقدس فيحتوي زهاء ألف صفحة من نصوص صغيرة في أعمدة متعددة، لكنه لا يعبّر في أي من أرجائه بما يشبه، فضلا عما يماثل، ما يقدمه **التاو تي تشنغ** في إحدى وثمانين رباعية فقط. إن الكتاب المقدس يطفح بالاستفاضة ـ في أنساب مفصلة لا علاقة لها بمعنى الحياة أو طبيعة الكون، أو استطرادات مطولة عن طقوس بربرية لسفك الدماء والمحرّمات لا تملك أي علاقة مع كونك شخصا طيبا أو تقدم المجتمع نحو مزيد من السعادة، تهجمات مسهبة ضد أمم بائدة وعزف ثابت على أوتار الخراب والظلام القادم. سألت عندها نفسي: هل يسمح لإله حكيم رحيم أن يسمح حتى بنسبة هذا الكتاب إليه، ناهيك عن أن يكون مؤلفه؟ كلا، بالتأكيد. كيف يمكن إذن للاو تزو، وهو مجرد بشر فانٍ، لم يدّعِ أبدا أي قوى أو مكانة فائقة، أن يؤلف كتابا أفضل، أعمق، وأوجز، وأشمل، من كل أسفار وحي الله؟

لم يكن هذا وحده ما صدمني. فأشدّ ما أفزعني كانت اللاأخلاقية في الكتاب المقدس. فرغم أنه يدعى أبا حكيما، لا يوجد مثال واحد في العهد القديم عن جلوس الله لكي يعلّم أي أحد بهدوء، وحين سأله أيوب، أفضل الناس، أن يفسر لماذا خرج عن عادته لكي يؤذي رجلا طيبا بكل الطرق الممكنة، بما في ذلك قتل الأعزاء على أيوب، ما كان من «الأب الحكيم» هذا إلا أن ينفث أسئلة بلاغية عنيدة، لا تعني في الخلاصة أكثر من «القدرة تغلب الحق» بوصفها عذره الوحيد. لقد نظرت بكل رعب إلى الوحش الشيطاني الذي يصوّر هنا. لقد كان حقيقا بالإدانة الكونية، لا بالعبادة. فمن يظن أنه قادر على فعل أي ما شاء فقط لأنه قادر، يستحق نفس الاحتقار وعدم الائتمان الذي يليق بأي سيكوباثي.

لقد كان سيئا بما يكفي أن فكرة هذا الإله عن «الأفضل» في الإنسان هو استعداده لذبح ابنه حسب الطلب. فمن غير المعقول أن أي كائن عطوف قد يختبر ولاء إبراهيم بهذا الشكل. وعلى النقيض، ومن أي وجهة نظر رحيمة، فقد فشل إبراهيم في الاختبار: حيث كان مستعدا للقتل لأجل إيمانه، متخليا عن الأخلاق لأجل إله ما. كان أي كائن محترم سيكافئ بدل ذلك من كان ليرد على طلب كهذا بقوله «اغرب إلى الجحيم! إن شيطانا فقط سيطلب طلبا كهذا، وما من إنسان رحيم قد يرتكبه!» لكن رسالة الكتاب المقدس هي عكس ذلك تماما. كم ذلك مفزع. ليس من المفاجئ إذن أن نجد هذا الإله القاسي ذاته يأمر برجم الناس حتى الموت لو جمعوا الحطب في يوم السبت (العدد 15: 32 ـ 36)، ويأمر بذبح من يدينون بأديان أخرى (التثنية 13: 6 ـ 16). وبالفعل، فالإبادة الجماعية (التثنية 2: 31 ـ 34، 7: 1 ـ 2، 20: 10 ـ 15 وسفر يشوع، مثل 10: 33) والفاشية (التثنية 22: 23 ـ 24، اللاويين 20: 13، 24: 13 ـ 16، العدد 15: 32 ـ 36) كانت تشريعا وممارسة اعتيادية عند الله، مباشرة بعد الوصايا العشر. وبدلا من إدانة العبودية، فالله يجيزها (اللاويين 25: 44، قارن التثنية 5: 13 ـ 14، 21: 10 ـ 13). وهكذا دواليك. شيء منفر بكل تأكيد.

يمكنني أن أسترسل حول العديد من القطع المرعبة التي تمتدح اللاأخلاقية والقسوة، بوصفها أسمى ما يصل إليه الخير والتقى. ولن يجدي نفعا أن تحاول يائسا اختلاق أعذار لأجلها. فالرسالة إن جاءت من طرف رجل حكيم خيّر، فلن تحتاج إلى أي أعذار كهذه. وهذا يعني أن الكتاب المقدس لم يكتب بأيدي الحكماء ولا الأخيار. أما

Tele: @Arab_Books

العهد الجديد فقد كان أفضل بقليل، رغم أن فيه أيضا معالم لا تغتفر، من الأمر بالكراهية (لوقا 14: 26)، إلى تعاليم تمييزية صلفة ضد النساء (1 تيموثاوس 2: 12)، ومن قول يسوع أنه «لم يجئ ليحمل سلاما، بل سيفا،» وليفرّق حتى العوائل ضد بعضها (متّى 10: 34 ـ 36) وإجازته قتل الأطفال غير المطيعين (مرقس 7: 6 ـ 13)، إلى اعتباره التهجّم على الرب أسوأ جريمة ممكنة (متّى 12: 31 ـ 32)، أسوأ حتى من القتل أو اغتصاب الأطفال. كما أنه دعم العبودية أيضا، بدلا من إدانتها (لوقا 12: 47، 1 تيموثاوس 6: 1 ـ 2).

والأسوأ من ذلك، فإن مجمل رسالته ليس «كن خيّرا واذهب للجنة،» وهو في ذاته تصور ساذج وطفولي (فالأخيار أخيار لأنهم يكترثون، وليس لأنهم يريدون جائزة)، بل «من لا يؤمن يهلك» (مرقس 16: 16، متى 10: 33، لوقا 12: 19، يوحنا 3: 18)، وهي عقيدة خبيثة في الأساس. فالأخيار يحكمون على الآخرين وفق صفاتهم لا اعتقاداتهم، ويعاقبون الأفعال لا الأفكار، وبهدف التحذير لا التعذيب. ولكن لا شيء من هذه الحقيقة الخُلقية قد ضمّه الكتاب المقدس، ولم يحتوِ العهد الجديد على شيء من الحكمة الإنسانوية في التاو تي تشنغ التي تحدثت لكل العصور، لكنه بدل ذلك يُطنِب حول الخضوع للحكام والتقبل للعبودية، دون أن يملك أي معرفة بحاجات المجتمع الديمقراطي، منافع العلم، أو الاستخدامات السليمة للتقنية. حتى إنه يفضّل الخرافة على العلم، إذ يتحدث عن التلبس الشيطاني والعلاج الإيماني والتكلم بألسنة، ويؤكد على أن المؤمنين لن يؤذيهم السمّ (مرقس 16: 17 ـ 18).

يسود الكتاب المقدس جو عام من الغموض والإبهام واللامنطقية،

Tele: @Arab_Books

كنت قد لاحظته من قبل في طفولتي، ورغم أني قد فهمت المزيد منه ورأيت أنه أقل تشوشا من قبل، فقد كان هذا التحسن قليلا وغير مشجّع. فقد ظلّ يعلم أخلاقا لا يعاش بها، وفوق كل ذلك لم يضمّ أدنى لمحة من الدعابة أو أي تقبل ناضج للجنسانية أو أي أمر مما يميز ويصف الإنسان.

حين وصلت للصفحة الأخيرة، رغم أني كنت وحدي في غرفتي، صرّحت بوضوح: «أجل، أنا ملحد.» كان هذا هو السؤال الذي سعيت لإجابته عبر قراءة الكتاب الذي يقدّسه 85٪ من الجمهور الأميركي بوصفه مثال الحقيقة الدينية. لم أكن من قبل قد ألفت الشعور بأن مئات الملايين من الناس قد يكونون مخطئين بهذا النحو المحرج. وقد بدا أمرا غير مفهوم أن أكون الوحيد الذي لاحظ أن الكتاب المقدس كتلة من الهراء، الوحيد الذي استطاع رؤية أن كل الأدلة، والعملية البسيطة للتفكر عبر المنطق، قادت إلى استنتاج أنه لا إله، ولا يوجد هنا بالتأكيد.

ولكن بحثي في المكتبات عن أي شيء حول الإلحاد لم يخرج بنتيجة. ولم يكن أي ممن أعرفه قد فكر في الموضوع بأدنى جدية. وفي حدود معرفتي، فقد كنت وحدي. كان ذلك مزعجا، ولكن بوصفي طاويا وحيدا في بحر من المسيحيين الاسميين غير المبالين، لم يكن شيئا جديدا. وقد عثرت في النهاية على كتابين قديمين في متجر كتب مستعملة، **لماذا لست مسيحيا** لبرتراند راسل و**فلسفة الإنسانوية** لكورليس لامونت، وقدم لي كل منهما مقدمة ممتازة إلى أفكار من يقاربني في الرأي. وفي وقت قريب، تعرّفت بكل حماسة، بفضل حجرة في مهرجان شارع، إلى الملحدين الأميركيين، الذين استبدلتهم، حيث خاب أملي في موقفهم، بمنظمة الحرية من الدين الأشد إنسانية وتعقلا.

ورغم أني كنت «على الإنترنت» منذ أواسط الثمانينات، فمع صعود تجمعات وطنية إلكترونية عبر خدمات مثل Prodigy وCompuserve، وجدت بضعة ملحدين أتشارك معهم أفكاري، وصادفت للمرة الأولى مبشرين ومجادلين مسيحيين ذوي صلابة ونشاط. كان أكثر ذلك جديدا عليّ - في ما عدا الوابل الموسمي الدائم من شهود يهوه والمورمون، بالطبع، الذين كانوا يدقّون أبوابنا منذ حمل أمي بي دون شك. ولكن نادرا ما كانوا مستعدين للجدال، متهربين مني أسرع مما لو كنت مجذوما في اللحظة التي أطرح بها سؤالا فكريا. وكان تشوشهم يزداد حين يسمعون أني كنت طاويا مخلصا، وهكذا فلديّ دين ولم أكن في حاجة لآخر، شكرا جزيلا.

في ذلك الوقت حدث أمران مهمان. فمن جهة، قادتني دراساتي إلى فلسفة إنسانوية أكثر غربيّة. فرغم أني لم أتخلَّ أبدا عن أفضل ما في تراثي الفكري الشرقي، فقد وقعت في غرام المعرفة والعلم والمنطق والبحث والدفاع عن الحقيقة. ومع ذلك، رغم أني لم أعد أعتبر نفسي طاويا، فلم أخسر أيا من بهجة، دهشة أو سعادة الحياة. لقد احتفظت بالدروس التي حققت لي دوما السلام، السكينة والبساطة، ولا تزال حياتي روحية تماما كما كانت. إنني أحيا بسعادة في مجتمع حر مع زوجة محبة وأصدقاء طيبين، دون مشاكل واقعية تذكر. وبوصفي في هذا الوضع المحظوظ، حيث شققت طريقي من الفقر نحو زمالة دكتوراه في إحدى أرقى الجامعات الأميركية، فقد شاركت في حركة. عديد من الناس مثلي، مهتمين بصلاح حال وتنوير الجنس البشري، يخصصون كثيرا من وقت فراغهم لتفنيد الأكاذيب، تصحيح الأخطاء، وإعلام من لا يعلم. ولأجل

Tele: @Arab_Books

ذلك فنحن ندان بانتظام. ربما يجيء يوم يصبح فيه هذا السلوك محل اقتداء ومديح، رغم أني لا أرى المسيحية تقوم بأي مما يؤدي لذلك.

ومن جهة أخرى، فقد أصبحت على علم أكثر بالتاريخ المرعب للمسيحية وشتى الأمور التي ارتكبها المسيحيون ولا يزالون حتى في بلادي، في أماكن أقل تحررا من ضاحيتي الميثودية الأولى، من محاولاتهم تمرير قوانين ازدراء إلى اغتيال أطباء، من رمي البيض على الملحدين إلى قتل قططهم، ومن محاولاتهم الهبوط بالتعليم العلمي إلى التظاهر بالقداسة في فرضهم أجندتهم الأخلاقية المعوجة على الحكومة والصناعة معا.

وللمرة الأولى، بدلا من مجرد تعرضي للإزعاج بانتظام، أصبحت عرضة للسباب، والتمني لأن أدخل الجحيم. كان هذا إفاقة فظّة. لقد كنت أعرف عن غرائب الأصولية المسيحية منذ أيام الثانوية، لكنها كانت آنذاك مصدرا للدعابة لا أكثر: من كراريس جاك تشيك Jack Chick التي تحيط العالم علماً ـ بمعونة خطوط سردية سخيفة في مبالغاتها ـ أن ألعاب تقمص الأدوار هي نوع من العبادة الطقسية للشيطان، إلى صديقي الذي جعل صديقته المحبة ليسوع تبكي لأنها على يقين بأنه سيذهب للجحيم لاعتقاده باحتمالية الحياة على كواكب أخرى. ولكني كنت عموما على مبعدة من الآثار البغيضة لمثل هذا العبث، الذي كان دوما أقلية هامشية في بلدتي.

لم يكن كذلك في سائر البلاد. فحين سمعت القصص المرعبة، رأيت الاستعدادات في مقر الكونغرس، وقرأت الأخبار، وجدت أن الأمر لم يكن مضحكا كما كنت أعتقد. لقد كان خطر هذه الخرافات

Tele: @Arab_Books

على الأفراد، على المجتمع، على المعرفة، على السعادة البشرية العامة، بليغا بحيث تعد مهادنته أمرا لا أخلاقيا. لم يجد نفعا أن معظم المسيحيين الاسميين يبرؤون من كل هذا السلوك، لأني اكتشفت بسرعة شديدة أنهم قلما امتلكوا التماسك الأخلاقي اللازم للتصدي له، وهو صدى مشؤوم لظاهرة اللاأبالية والتخاذل التي نجدها مضخّمة بوضوح في العالم الإسلامي. قلة يتكلفون عناء الدفاع علناً عن رسالتهم الألطف والأرفق كما يبدو عن التسامح والمحبة ضد الفرقة الناجية، وأقل منهم قد يعدّونني حليفا. ولماذا؟ يسوع نفسه يقول للجميع بأني هالك، وإن كان أعلم وأحكم وأرحم كائن في الوجود يدينني بصراحة، ويعتبرني أستحق نارا لا تطفأ ودودا لا يموت، فهيهات أن يكون لأي بشر فانٍ رأيٌ أفضل بخصوصي.

والأسوأ من ذلك، أن المسيحيين المتحررين لا نصّ لهم. ففي أي جدل كتابيّ، يخسر المفسر المتحرر دوما، لأن عليه الاعتراف بأنه يقدّم التفسير البشري، بل والتخمين الجريء، على كلمة الله الحية. إن اللجوء إلى «الإلهام المباشر من الروح القدس» لا يضمن الفوز، لأن سائر الناس سيعتبرون ذلك تخمينا بالرأي. ومن دون وحي مصدّق أو كتاب مقدس يستند إليه، فيمكن للمسيحي أن يدان بوصفه كافرا متنكرا. وحيث أن الظن بأنك ملحد أسوأ من الظن بأنك عاهرة، فقلة من المؤمنين يقفون بثبات ضد الأصولية.

وعندها اكتشفت، بسبب هذا التهديد، وبسبب خبرتي الشخصية في عدم القدرة على العثور على من يقاربني في الرأي لأتشاطر أفكاري معه، فقد كان عليّ أن أدلي بقضيتي وأنشرها بقدر ما يمكن لي. ولهذا بدأت

أكتب كي أساعد أمثالي، وأهزم اللغو والكذب الذي أراه ينتشر في كل مكان، وأجيب على الوابل المستمر من الأسئلة الفائضة التي واجهتها منذ أن سمحت لعموم المسيحيين بأن يعرفوا أني ملحد.

لقد قادتني هذه الحملة لأن أصبح لوقتٍ ما مدير تحرير للشبكة العلمانية (www.infidels.org). أما الآن، فهذا الكتاب يمثل ذروة البحث والتفكير الذي يمتد طوال عمري حتى أعوامي قبل الطاوية. ومع أنه قد جمّع بحكمة ناضجة تنظر للخلف، فهذا الكتاب يساعد على تفسير الرحلة الفكرية التي وصفتها توا، وكيف توصلت إلى الإلحاد الإنسانوي.

II ـ كيف نعرف؟

1 . الفلسفة: ماذا تعني، ولماذا يجب أن تهمّك

تعني الفلسفة «حب الحكمة». والفيلسوف الحق هو كل شخص يدفعه شغفه للسعي وراء الحكمة والحقيقة. كثيرٌ من غير الخبراء قد يكونون فلاسفة بحق. ولكن بعد خمسة وعشرين قرنا من المحاولة والخطأ، والتساؤل والجدل، فنحن اليوم نعرف أن هناك سلسلة معينة يجب على هذا السعي أن يتّبعها. فعلينا دوما أن نبدأ تأملنا الذاتي بالنظر في «نظرية المعرفة» أو بمصطلح الفلاسفة «الإبستمولوجيا» خاصتنا. لماذا؟ لأن أي شيء تهدف للتحقق منه أو توكيده، يتطلب أولا أن تكون لديك بعض الضوابط للتمييز بين الصواب والخطأ ـ أو بمعنى أساس جدا: ما يمكن عقلانيا توكيده والاعتقاد به، وما لا يمكن. بعبارة أخرى: لو كنت لتؤكد أي شيء («زوجتي بنية الشعر» أو «الحقيقة خير») فهل أنت عقلاني؟ هل لديك أسباب كافية للثقة بأنك على صواب في ذلك؟

إن بناء إبستمولوجيا تستطيع الإجابة على هذه الأسئلة بشكل عقلاني متفكّر ـ حول الاعتقاد بشيء ما أو توكيده إن كان أهلا للثقة ـ يتطلب على الأقل ثلاث خطوات. فأولا: يجب أن تكون لديك فكرة سليمة وواضحة عما تسعى للتحقق منه أو توكيده («فما هي «الزوجة» أو «بنية الشعر»؟

Tele: @Arab_Books

ما هي «الحقيقة»؟ ما الذي يعنيه «الخير»؟») ثانيا: يجب أن تكون لديك فكرة واضحة وسليمة عن الكيفية التي تقوم من خلالها باكتشاف إن كان بالإمكان تأكيده أو لا («كيف أثبت أن زوجتي بنية الشعر، أو أن الحقيقة خير؟») وثالثا: عليك أن تتمعن فعلا في هذا الإجراء، ولو قليلا، قبل أن تؤكد أي شيء. في الممارسة، كلنا نتعلم القليل عن هذه الخطوات الثلاث ونطبّق إجراءً كهذا بشكل حدسي، معتمدين على إبستمولوجيا لم نقم بتفحصها أو بنائها، بل استعرناها ببساطة من آبائنا ومعلمينا وأقراننا، أو تلقّفناها تلقائيا من خبرتنا الحياتية أو تدريبنا الاحترافي، دون اكتراث أحيانا، وأحيانا أخرى بانتباه.

ولكن حصيلة هذه العملية لن تكون معرفة سليمة تستحق الثقة حول أنفسنا والكون (ومن ثم، في النهاية، حول السلوك السليم) ما لم تكن إجراءاتنا ـ في كل المراحل الثلاث ـ سليمة وأهلا للثقة. ولكنك لو لم تفكر يوما في ذلك، فضلا عن تفحصك واختبارك الدقيق لما تعرفه حول «كيف» تعرف الأشياء، فكم من المحتمل إذن أن يكون ما تستخدمه، وما تفترضه دون تفحص، سليما وأهلا للثقة «بالصدفة»؟ كل شيء تفعله، كل شيء تعتقده، كل شيء تهدف إليه، يعتمد كليا على مدى صحة معرفتك. من الأفضل بكل تأكيد أن تتأكد من أن مناهجك هي أفضل ما بالإمكان، وأنها متناسقة وفعالة دوما. ولهذا تعد الفلسفة أهم شؤونك.

وهكذا، فنحن بحاجة إلى «نظرية للمعرفة». ولكن كيف نعرف أن نظريتنا صحيحة؟ كيف نعرف أن نتائجها ستقودنا فعلا إلى واقع الحال، وتقرّبنا أكثر فأكثر كلما طبّقناها أكثر؟ المحك الحقيقي هو نتائجها العملية. ولكن قبل ذلك يفترض بنا البدء من بعض المبادئ الأولى

المعقولة بحد ذاتها. وهكذا فقط يمكننا التوصل إلى وضع هذه المبادئ على المحك، لأجل تصفيتها عبر دراسة نتائجها. إن كيفية توصّلنا إلى هذه المبادئ الأولى ليست مهمة (فالحال أننا، مع مرور الزمن، قد نبدأ من جديد مع مبادئ أخرى)، ما دامت معقولة لدينا أولاً، وتبرّئها نتائجها العملية ثانياً. وهذا سرّ يعمله القليلون عن التفكير كعبقري: لا يهم من أين تأتي بأفكارك، أو كم منها يثبت أنها خاطئة، ما دمت تثق فقط بالأفكار التي تُثبَت بشكل سليم.

يفترض بالطبع أن يتضح أنه لو لم تكن لديك فكرة سليمة أو واضحة عما يقوله الآخرون، فلن تكون قادرا على معرفة إن كان ذلك صحيحا، لأنك لا تعرف أصلا ماذا يقال. وهكذا، فكل اعتقاد يقوم لديك على فكرة غامضة غير مُتفحَّصة سيكون مشوشا من البداية. ولهذا فمن المهم جدا أن تفهم أفكارك ومعتقداتك أولا. وهذا أمر لا يُتوصَّل لضبطه إلا عبر دراسة جادة لكل من اللغة والمنطق، مع أن أي تعليم جيد في التحدث والتفكير سيخدمك أفضل بكثير من لا شيء. ذلك أنك ما لم تكن واضحا في هذه الشؤون، فلن يكون تفكيرك واضحا، وستكون أقل قدرة على تحديد ما تعنيه فعلا حين تقول هذا الشيء أو ذاك. وبالتالي، فأي شخص يتجاهل ببساطة دراسة النحو والمنطق، لن يصل إلا لتقدم بطيء وخطّاء في فهم أي شيء، وسيقع حتما ودون علم منه في ارتكاب مغالطات كثيرة، دون أن يمتلك مهارة حسن التملّص منها. ومع أن العديد منا قد يساعدهم الحظ ويبلون حسنا وفق موهبتهم الطبيعية - إن كنا أذكياء وجيدي التعليم - فهذا لن يعادل شيئا أمام مهارة حسنة الصقل والتمرين.

كما يفترض أن يتضح أنه ما لم تكن لديك فكرة سليمة أو واضحة

Tele: @Arab_Books

حول كيف تمضي في تمحيص الصواب من الخطأ، فستظل تتعثر دون هدى في كل بحث، وينتهي بك الأمر واقعا في العديد من المعتقدات الخاطئة. فمن دون تصور واضح عن المنهج، لن يمكنك استكمال أي تحقيق بشكل جيد أو عميق، وكثيرا ما تكون نتائجك غير متناسقة أو مضلِّلة. ولكونها أسيء اختبارها وضَعُفَ التفكير فيها، فحتى مناهجك ستضم حتما أخطاء عديدة. وهكذا فإن أي شخص يتجاهل دراسة المنهج قلما يلاقي نجاحا في التخلص من المعتقدات الفاسدة والتوصل إلى معتقدات صحيحة بحق. لن يكون لشخص كهذا أي سبب مقنع للثقة في معتقداته. فكر في السبب الذي يجعل العلماء ومحققي الجرائم الخبراء، أو أي أستاذ ماهر في حرفته، يجيدون حرفتهم بهذا الشكل، وبكل سهولة واتساق، حتى حين يلاقون تحديات غير مسبوقة. فكر في كيف أننا لا نثق بأي شخص آخر لأداء وظائفهم. فلماذا لا نمتلك مهارة كهذه في الحياة والفكر نفسه؟ فالمنفعة في ذلك واضحة.

وكذلك يجب أن يتضح بنفس القدر أنك ما لم تطبق منهجا سليما بشكل رصين ودائم، فسيظل نظامك الاعتقادي متزعزعا ومنقوصا. ذلك أنك لن تنجح في أي شيء ذي بال إن كان لديك فهم ضعيف أو حتى غير صحيح لنفسك، ولما يوجد بالفعل، ولما يجب أن تفعله حيال ذلك. لن يجدي نفعا أن تمتلك الفهم والمهارة ثم لا تستخدمها إلا لماما. فعليك أن تستخدمها في كل حين، وبالتأكيد في كل أمر مهم تفعله في حياتك، بحيث يمكن التأكد من أن الحقائق والمعتقدات التي تعتمد عليها دوما، دقيقة ويعتمد عليها بقدر ما يمكنك. فالفلسفة لا تدور حول الفكر وحده، بل ينبغي أن تعاش.

ولهذا فمن الحماقة أن نتجاهل الفلسفة. لأن هذا «السعي وراء الحكمة» هو نفس فعالية دراسة اللغة، المنطق، والمنهج، واستخدام هذه الأدوات لبناء رؤية مستوعِبة ومفهومة ـ ومفيدة في النهاية ـ عن نفسك وعن العالم. إن كنت تحب الحكمة، فهذا هو مسارك. وأنت في حاجة لهذه الحكمة المؤسِّسة لأجل إشباع كل رغباتك باتساق، ونجاح، وفي الترتيب الصحيح. وبهذا تصل لحالة سعيدة من السكينة الرضية، حيث لا مكان لعناء الألم، الخيبة، والحاجة إلا التضاؤل أو التلاشي.

بفضل خبرتي الطويلة، يمكنني أن أشهد بحقيقة أن دراسة الفلسفة قد حسّنت دوما من قدرتي على التعرف على أخطائي وتصحيحها، والتعرف (ثم التجاوز) لأخطاء الآخرين. لقد حسّنت بالتالي من قدرتي على التفكير بشكل جيد وواضح، وجعلت من تعلمي المستمر في كل الشؤون أيسر وأوفر ثمارا. كما قادتني الفلسفة إلى فهم لنفسي وللعالم جعل سعادتي العامة أسهل وأدوم وأعمق، جاعلا كل ضرب من البؤس أسهل تجنبا أو تحملا. وفوق كل ذلك، فلدي حس واضح حول تحسين نفسي ورؤيتي للعالم بشكل دائم، وهي علامة على أني أقترب من الحقيقة فعلا، أقرب فأقرب مع كل خطوة.

لهذا، فالفلسفة ليست ترفا لاهيا، بل عمل جاد له دور رئيس في حياتنا. ويجب أن تكون ديننا الأول إن لم يكن الوحيد: دين يستبدل فيه التعبد بالفضول، والتبتل بالاستقامة والجد، والقداسة بالنزاهة، والطقوس بالدراسة، والنص المقدس بكل العالم وكل المعرفة البشرية. يعد الفيلسوف في مكانة مساوية للواجب الديني أن يسائل كل الأشياء، ويؤسس إيمانه على كل ما أجيد تحقيقه وإثباته، لا كل ما أجيد توكيده

Tele: @Arab_Books

أو ازداد الإعجاب به. وبدل أن يدس أنفه في كتاب واحد فقط، فهو يقرأ بتوسع واستمرار. وبدل أن ينحاز لهذه الرؤية أو تلك ويحيط نفسه برفقة توافقه فكريا، فهو يختلط بكل الناس ويناقش معهم كل الآراء. وفوق كل ذلك، فهو يلزم نفسه بالدراسة والتطبيق المستمر للّغة، المنطق، والمنهج، ويسعى دوما إلى الكمال عبر الاختبار والتصحيح، في رؤيته العامة لكل الأشياء.

2 . فهم المعنى في ما نفكّر فيه ونقوله

المبادئ أولا. سأبدأ بمقدمة هي أن كل التأكيدات، كل العبارات المخبرة عن واقع، والتي تتضمن «مقدمة» ما حول ما يوجد، لا يمكن أن يوجد لها معنى إلا إلى حد أنها تنطوي على توقعات ـ توقعات حول ما سوف يحدث ولا يحدث، لو ذهبنا هنا أو هناك أو فعلنا هذا أو ذاك. وهذه التوقعات لن تتحقق مطلقا لو كانت المقدمات كاذبة، ولكنها تتحقق لو كانت صادقة. وهكذا فكلما ازدادت التوقعات المتحققة ضمن قضية ما، كان عقلانيا أكثر أن نعتقد بها. والعكس بالعكس: فكلما ازدادت التوقعات الفاشلة التي تنطوي عليها قضية ما، كان من الأقل عقلانية أن نعتقد بها.

لو اعتقدت أن لدي قطة أليفة، فحقيقة هذا الاعتقاد، بل في الواقع معنى عبارة «لدي قطة»، سترتكز على ما إذا كانت لدينا التجارب المتوقعة حول قطة تتجول حولي: بكل مناظرها وأصواتها وفروها وسلوكها، كتلتها وشكلها، وهكذا. وإن لم تكن، فليس لدي قطة. فامتلاك قطة قد يتسبب في حدوث شتى الأمور التي لن تحدث لو لم توجد قطة: قسائم

الطبيب، ألعاب القطط المتناثرة، شعر القطط على ملابسي. لا شيء من هذه سيكون محتوما، أو محسوما، ولكنها لو وجدت فسوف تزيد في البرهان الإجمالي على أن لدي قطة. وكذلك تفعل رؤية قطة وملاعبتها وهي في حجري. هذه هي كل الأشياء التي تتوقعها عبارة «لدي قطة»، على الأقل بشكل مترابط مع باقي المقدمات. فمثلا، لن يتوقع وجود قسائم الطبيب البيطري من «لدي قطة» إلا لو صحت عبارة «أخذت قطتي إلى البيطري» أيضا، بين أشياء أخرى.

وذلك يتطلب منا أن نعرف جيدا أي توقعات تنطوي عليها القضية. ولكن، مما يعقد الأمور، ذلك يتطلب منا أيضا التخلي عن الرؤية النفقية: لأن نفس التوقعات يمكن أن تصدرها ادعاءات شديدة الاختلاف، وستكون أمامنا مهمة شاقة، خلال كل حياتنا وكل شيء نقوم به، هي محاولة اكتشاف أي من تلك التفسيرات العديدة المتساوية في المعقولية لشيء ما هو الصحيح. وبالإضافة لذلك، فالعديد من الادعاءات الصادقة لن تكون لديها توقعات ناجحة لصالحها فقط لأننا لم نتأكد من ذلك، وليس لأن توقعاتها فشلت. وهكذا فنحن في مواجهة مهمة مستحيلة: فنحن لا نستطيع التأكد من كل توقع ممكن يطلقه كل ادعاء ممكن. ولا يمكن تجاوز هذه المشاكل إلا عبر تطوير طريقة عملية، وهو أمر سنتناوله بالاستكشاف في الفصل القادم. ولكن هذه الفقرة الثقيلة تحتاج أولا إلى شيء من التفكيك والتفسير.

حين أقول «توقعات» في هذا السياق، فأنا أشير إلى تلك الأحداث في خبرتنا المباشرة التي يمكنها جزئيا على الأقل تحقيق مقدمة أو نقيضها. بعبارة أخرى، في حالة كل التأكيدات الواقعية، تشير «التوقعات» إلى

Tele: @Arab_Books

كل التجارب، من كل الأنواع، التي يمكن القول بأنها تُصدّق أو تُكذّب، تؤكّد أو تفنّد، قضية ما (كليا أو جزئيا). وهذا يتضمن تجربة «التساوي» أو «تحصيل الحاصل»، أي تجربة أن «هذا» متطابق مع «ذاك»، وأشياء من هذا القبيل، كما يتضمن العبارات التاريخية، بما أن تفسيرا لشيء قد حصل فعلا في الماضي ليس سوى توقع تم إسقاطه على الماضي.

حين نتناول العبارات التي لا تؤكد شيئا، كتلك التي تطلب، تطالب، تسأل... الخ فحسب، كما في التعبير عن رغبة أو إرادة ما، «فالتوقع» يشير إلى كل التجارب من أي شكل، التي يمكن القول بأنها تحقق أو ترضي تلك الأمنية، الطلب، المطالبة، السؤال... الخ. ورغم أن هذه ليست من العبارات التي يصدق عليها الصواب والخطأ، فسيظل لها معنى، وبما أن المبدأ الأول للمعنى، لو صح، يجب أن يستوعب معنى كل القضايا، فينتج أن نجاح مبدئي الأول في هذا الصدد هو أحد الدلائل على صحته. والدليل الآخر هو حقيقة أنه رغم سنوات من البحث المجد، فإني لم أجد بعد أي شيء يفند هذا المبدأ، في حين أن كل شيء قد اكتشفته إنما يؤكده.

على زملائي الفلاسفة أن يلاحظوا أني أتوقف هنا عن اقتراح أن المقدمة (التي تشكل معنى العبارة) إنما تعني فقط ما تتوقعه، رغم أن ذلك قد يكون صحيحا. بل إني أقترح أنه، أولا: على المقدمة أن تتوقع شيئا ما لكي تعني شيئا (وبالتالي فإن المقدمة التي لا تتوقع شيئا هي بلا معنى)، وثانيا: أن حقيقة المقدمة يمكن فقط أن تحدد عبر الذهاب والتأكد من كون تلك التوقعات متحققة أو لا. ولهذا، فإن كنا نعرف ما تعنيه العبارة، وما تقترحه، فسوف نعرف كيف نتحقق من كونها صحيحة أو لا.

والعكس بالعكس، لأننا لا يمكننا ادعاء معرفتنا لما تعنيه عبارة ما إن لم لكن نعرف ما الذي قد يؤكدها أو يفندها. وبما أن فهم ما تعنيه الكلمات والعبارات يتطلب تمكنا من اللغة (بما في ذلك مبادئ القواعد)، وبما أن فهم التوقعات التي تنطوي عليها أي عبارة يتطلب تمكنا من المنطق، فهاتان الدراستان يجب أن تكونا أساسيتين في دراستنا.

بشكل طبيعي، وبتطبيق هذا المبدأ الأول على نفسه، يتبع أننا لو وجدنا اي مقدمة تمتلك معنى لكنها لا تقدم أي توقعات، أو تقدم توقعات ليس لها أي معنى، أو يمكن توكيد أنها صحيحة أو خاطئة دون أي إشارة إلى ما تتوقعه، فعلى هذا المبدأ أن تتم مراجعته، وعلى فلسفتي بكاملها أن يعاد بناؤها من الأسس فصاعدا (ما لم تكن للمراجعة أي تداعيات أخرى، غير توسعة أو تعديل ما قد تأسس فعلا). وهكذا فمن المهم أن نرى إنْ كنت محقا هنا، ومن المهم بنفس القدر أن أساعدكم على استيعاب ما اتحدث عنه. وخلال العملية، ستتذوقون جوانب مختلفة من فلسفتي بكاملها، التي سأتوسع فيها في الفصول القادمة.

يجدر بي أولا الاعتذار عن مدى جفاف وتعليمية هذا الفصل، لأنني هنا أقوم فقط ببناء الدعائم لباقي المشروع القادم. والدعائم دوما غير جميلة.

1.2 معنى الكلمات

يجب أن نبدأ مع الكلمات. فما الذي تعنيه الكلمات؟ الكلمات هي إشارات مشفرة صنعتها المجتمعات البشرية، لأنه كان مفيدا للتواصل والتفكير أن يتم تصنيف كل شيء بشكل متناسق. الكلمات هي أسماء الأشياء التي نختبرها أو نتخيلها، وعبر التشارك في نفس كتاب الشفرات

Tele: @Arab_Books

يمكننا استخدامها لتوصيل خيالاتنا وتجاربنا إلى الآخرين، ويمكننا أيضا تنظيم ودراسة أفكارنا نحن بكفاءة أكثر بهذه الطريقة ـ أي عمليا: التواصل مع أنفسنا، صوتنا الداخلي، سلسلة أفكارنا، وتجلي رشدنا.

وما دام كتاب شفراتنا واحدا، وما دمنا نعرف أي خبرات أو تخيلات تشير إليها تلك الكلمات المشفرة، فستكون تواصلاتنا ناجحة. بالطبع، سيظل هذا حلما مثاليا. ففي الواقع، لا يمكن لكتابي شفرات أن يكونا متطابقين، ومعظم الكلمات المشفرة غامضة وذات معانٍ غير يقينية، كما أن لمعظمها معانيَ عديدة مختلفة، يمكن أحيانا فقط أن نحددها من خلال السياق أو النبرة. وإضافة لذلك، فرغم أن البشر يشتركون في الكثير جدا من نفس التجارب، ويمكنهم من خلالها تخيل المزيد من ذلك، فلا بد أن بعض الناس سيمرون بتجارب لم يجربها أحد من قبل، أو لا يمكن للآخرين تخيلها حتى. وحين يبحثون عن الشفرات لتلك الأشياء، فلن يعرفوا ما الذي يشيرون إليه، سوى أنهم يشيرون إلى شيء غير معروف ـ إلى أن يبحثوا ثم يحصلوا على تلك التجربة المفقودة بأنفسهم، أو شيء مشابه بما يكفي لجعل استيعابهم يتقدم.

2.1.1 الإحساس القابل وغير القابل للاختزال

كيف يعمل هذا؟ تأتي الخبرات في شتى الأشكال: الأفكار، المشاعر، المرئيات، المسموعات، والعديد غيرها. ولكن كل الخبرات تنتمي لأحد نوعين أساسيين؛ تلك غير القابلة للاختزال، وتلك التي يمكن اختزالها إلى مكونات أخرى. ويمكن للعديد من الأحاسيس غير القابلة للاختزال أن تندمج لتكوّن نمطا قابلا للاختزال من الأحاسيس.

على سبيل المثال، من جديد، اعتبر القطة: فحين نختبر «قطة» فإن ما

نختبره هو نمط من العديد من الأحاسيس المكوِّنة، كالألوان، الملامس، الأصوات، الروائح، وحتى الأفكار والمشاعر، أو بتعبير أقل عمومية: الوانا محددة، بقعا من الألوان، علاقات وتناسبات فيزيائية، سلوكيات، أصوات وأنماط صوتية محددة، وهكذا. كل من تلك المكونات يمكن الإحساس به بمفرده، وحتى إعادة ترتيبه في أنماط جديدة. ما أن نرى قططا بيضا وقططا سودا، فيمكننا أن نتخيل قططا بيضا وسودا. وما أن تَسمع قطة تموء وكلبا ينبح، يمكننا أن نتخيل كلبا يموء وقطة تنبح. بل يمكننا أن نتخيل كائنا هو نصف كلب ونصف قط. فيمكننا إعادة تجميع مكونات كل إحساس، التي تشكل كل تجربة مررنا بها على الإطلاق، لنتخيل شيئا جديدا.

هذه الموهبة تصبح هائلة القدرة بشكل أسّي، لأن عدد الأشياء التي يمكن أن نتخيلها يساوي عدد الطرق التي يمكن لنا أن نرتب بها في أنماطِ كل الأحاسيس التي قد اختبرناها، وهذه القائمة في ذاتها تتجاوز الحصر والتخيل. ولو أن شخصا ما قد اختبر، في أنماط مختلفة، كل الأحاسيس التي تشكّل القطة، وإن كان بوسعنا أن نشير إلى كل تلك الأحاسيس المكونة، ونصف النمط الذي تقع فيه، فسيكون من الممكن أن نوصّل فكرة مجردة عن القطة حتى لشخص لم يرَ واحدة قط.

بالطبع، وكما قد يكتشف المرء بسرعة، فالفكرة الكاملة عن القطة هي من التعقيد بمكان، فهي تضم عددا هائلا من الأحاسيس المكوِّنة والتجريدات حول الأحاسيس، يكون معه هذا التوصيل للأفكار مجتزأً دوما وغير كامل ـ بحيث لا يتناسب مع رسمنا لقطة، أو إشارتنا إلى قطة، أو العيش مع قطة. ولكن القدرة على توصيل ولو جزء ضئيل مما «هي»

القطة تعطينا قدرا كبيرا من القدرة الفكرية والعملية. وهذا هو ما يجعل البشر بهذا الذكاء البالغ، والتعليم بهذه الفائدة الجمّة.

كمثال حول كيف يزيد التجريد من تعقيد الأمور، فالقطط ليست بيضاء أو سوداء ببساطة، بل يمكن أن تكون بكلا اللونين، أو أي تركيبة أخرى من شتى أنواع الألوان، ولهذا فهي «تمتلك لونا» فحسب. ولكن ألا تعد ألوان وأنماط معينة في الاعتبار؟ هل القطة الخضراء ليست قطة؟ ليس هذا دوما بالسؤال الذي تسهل إجابته، نظرا لأن كتاب شفراتنا قد تجمّع عبر الزمن لا على يد شخص واحد، وهو يحفل بالكثير من النهايات المفتوحة. فعلى سبيل المثال، ماذا لو كانت قطة في كل الجوانب إلا واحدا: أن لها أصدافا خضرا؟ لذا فليس التعقيد وحده، بل والغموض أيضا، مما يزيد من صعوبة عملية التواصل. ولكن الأهم من ذلك حتى: إن لم يكن أحدهم قد رأى الألوان قط، فلن يكون ممكنا أصلا أن نوصل هذه الفكرة. ففكرة شخص كهذا عن القطة لن تشبه فكرة أي شخص آخر، رغم أنها ستظل تشترك في العديد من العناصر المشابهة.

من جهة أخرى، لا يمكننا إعادة تجميع اللون الأخضر. فهذا الإحساس غير قابل للاختزال: حيث لا يمكننا وصفه عبر الإشارة إلى الأحاسيس المكونة له، التي يمكن للشخص من ثمّ أن يجمّعها في عقله وهكذا يتخيل «الأخضر» من دون أن يختبره حتى. فلكي يعرف المرء ما هو «الأخضر»، عليه أولا أن يختبره. ولئلا نركز كثيرا على الرؤية، علينا أن نعرف أن هذه الميزات، من قابلية الاختزال أو عدمها، والتعقيد والغموض، تصح على كل الأنواع الأخرى من الخبرات، كالحب والديمقراطية والعدد اثنين. كل الكلمات تشير إلى خبرات، سواء كانت

Tele: @Arab_Books

أحاسيس غير قابلة للاختزال (كالأخضر، أو شعور الانجذاب، أو العدد واحد) أو قابلة له (كرقعة الشطرنج، أو الحب، أو العدد اثنان)، وحتى لو كانت العديد من الكلمات غامضة، أو تشير إلى أنماط هي من التعقيد بمكان يعسر معها، رغم قابليتها للاختزال نظريا، أن يتم ذلك عمليا.

تعد الأعداد والمصطلحات المنطقية والرياضية أمثلة على استثناءات لذلك، لكونها لا غامضة ولا معقدة في ذاتها. ورغم أنه عبر التركيب يتزايد التعقيد الكلي، فإن غياب الغموض وحضور بساطة المكونات يعد صفة معرّفة للرياضيات كلغة، وهي نقطة سنتوقف عندها في فصل قادم.

2.1.2 المعنى، الواقع، والوهم

هنا قد يتم ارتكاب خطأ مبكر، واتخاذ منعطف خاطئ. فإن لم نتحقق هذه الفكرة عن المعنى، فمن السهل أن ننسى ما تعنيه الأشياء حقا، ونتشوش حول ما تشير إليه الكلمات. أظن أن أفلاطون قد وقع في تشويش، فلأنه لم ينتبه إلى أن الكلمات أسماء اخترعها الناس ليصفوا لها أحاسيسهم، فقد توصّل للتفكير بأن الأفكار، وحتى الأرقام، تمتلك ماهية فوق طبيعية، وأنها في ذاتها «أشياء» مستقلة، أكثر من مجرد علامات أو شفرات. هناك أشخاص لا يزالون يعتقدون بذلك حتى اليوم، وأشياء متنوعة مثل ذلك، كل ذلك بسبب منعطف خطأ ـ هو نسيان، أو عدم رؤية أن الكلمات ليست أكثر من أسماء للخبرات البشرية. وذلك أمر سنعود إليه في فصل لاحق [III.5.4، **«الأشياء المجردة»**].

والأسوأ أن المرء بوسعه أن ينزلق من هذا إلى الاعتقاد الخاطئ بأن

عالمنا بأكمله هو وهم، وأن الحقيقة في مكان آخر. بالطبع، يمكن لكلمة «قطة» أن تشير لمختلف أنواع الخبرات، مثل صورة قطة، هلوسة عن قطة، أو قطة حقيقية. فما هو الفرق؟ الفرق سيقع دوما في جانب ما من التجربة ـ فالصورة لن تموء، والهلوسة لن تترك آثارا فيزيائية لوجودها على الإطلاق. حين تتفحص الظروف التي يتم في ظلها ملاحظة القطة، مثلا «وأنت تشاهد التلفاز» أو «مع كيمياء دماغ فصامية»، ستتوفر لديك أدلة أخرى حول ما الذي تراه في الواقع. ولكن، بما أن شيئا ما لا يمكن تجربته بأي طريقة لا يمكن له أن يؤثر عليك بأي شكل (وذلك لأن أي «تأثير» ملحوظ سيكون «خبرة»)، فمن الممكن أن لا يكون هناك فرق ملحوظ بين قطة حقيقية وقطة مهلوسة.

لكي نفهم ذلك، تصور فيلم «ماتركس»: إن كانت الحياة في «ماتركس» مشابهة في كل شكل للحياة الواقعية، فلن يكون هناك فرق ذو بال. فستكون هي حياة حقيقية: الألم، اللذة، المعرفة، الحياة، الموت، الشعرية الطيبة. كلها حقيقية في هذا العالم. والقواعد هي نفسها تماما. ولكن ذلك الفيلم يصف أشياء معينة تجعل هذا العالم مختلفا: اختلالات، «عملاء» فوق بشريين، ومجموعات يمكنها أن «توقظك» إلى الواقع الأعلى، حيث يمكنك أن تذهب أبعد وترى المكائن والدوائر التي تنتج ذلك كله. وما دامت أشياء كهذه موجودة، فلن يظل فقط ممكنا أن نكتشف الطبيعة الحقيقية للواقع، بل أن هذه المصفوفة لن تكون نفس العالم الحقيقي ـ ولنفس السبب الذي هو وجود تلك الفروق. إن أهمية هذا الاستطراد هو أنه لن يكون معقولا أن نتحدث عن العالم بوصفه وهما (أو «محاكاة حاسوبية»... الخ) إلا بالإشارة إلى خبرات

أخرى ممكنة يمكن أن يصدق عليها هذا الوصف. حتى لو لم تكن تلك الخبرات (عن «الواقع الحقيقي») ممكنة عمليا، فيجب أن تكون على الأقل ممكنة نظريا، وإلا فلن ينطبق مصطلح «الوهم». إن لم توجد أي طريقة، ولو نظريا، للقول بأن هذا العالم ليس ما يبدو عليه، فلا معنى للادعاء بأن هذا العالم ليس ما يبدو عليه.

2.1.1 التجربة هي ينبوع المعرفة

علينا الآن أن نبدأ بالاعتراف بأنه في أبسط المعاني، فالمعرفة هي امتلاك التجارب، سواء قابلة أو غير قابلة للاختزال، التي يمكن استدعاؤها وتجميعها أو إعادة تجميعها بواسطة الخيال. فمن دون التجربة، لا توجد معرفة. ومن دون المعرفة، لا توجد تجربة. وبـ«التجربة» أعني كل التجارب، العقلية منها والحسية، بما فيها الأحاسيس والأفكار. وبـ«المعرفة» فأنا أتحدث عن «المعرفة الإدراكية»، وهي شيء من نوع خاص لا يتضمن، على سبيل المثال، المنعكسات والمهارات الحدسية. إن «معرفة» الرضيع بكيفية المصّ أو التنفس، أو قابليتنا المكتسبة على ركوب الدراجة من دون التفكير في ذلك، ليست معرفة إدراكية، بل معرفة لاإدراكية.

مع المعرفة اللاإدراكية، يتدرب جهازنا العصبي تلقائيا على التعرف أو التجاوب مع بيانات معينة «من دون تفكير»، وهي حقيقة لا يمكن توصيلها. وحدها تجربتنا حول تطبيق هذه المعرفة يمكننا توصيلها، فقط لو كانت هذه التجربة قد عرّفت وسمّيت. ذلك أن البشر لا يستطيعون فعليا تناقل التجارب، بل مقدمات فقط حول تلك التجارب. وبما أن المقدمة لا تساوي التجربة، فإن هذه القضية لا يمكن فهمها إلا إذا

Tele: @Arab_Books

أشارت إلى معرفة لاإدراكية يعرفها المستمعون فعلا. بعبارة أخرى: فالمقدمة لا يمكنها مباشرة أن تتسبب في إعادة تنظيم الجهاز العصبي لشخص آخر بالشكل المطلوب ـ على سبيل المثال، بهدف أن يتعلم فعلا كيف يركب الدراجة أو يتعرف على إحساس ما. وهكذا، فإن معرفة كل مقدمة صحيحة حول ركوب الدراجات لن تقوم بتعليم جهازك العصبي كيف تركب دراجة، تماما كما أن معرفة كل مقدمة صحيحة حول القلب لن تجعله يضخ الدم. إن للمعرفة اللاإدراكية دورا مركزيا في فهم «الحدس»، وهو ما سوف نناقشه في **III.9.1** [**«الفكر × الحدس»**]. ولكن معظم الفلسفة تهتمّ بالمعرفة الإدراكية، وهو ما سنتقدم معه.

2.1.4 التوصل إلى المعنى الواقعي للكلمات

إن القاموس الاعتيادي هو سجل للكلمات، كتاب للقواعد التي يتم بها تهجّي الكلمات، تلفظها، واستعمالها، بناء على استكشاف تجريبي لكيف يتحدث ويكتب الناس في العموم. ولكن هذا ـ في العادة ـ لا يعني أكثر من وصف المعاني المختلفة لكلمة ما إضافة لكلمة أو مصطلح مرادف، قلما يكون أقل غموضا من الكلمة الأصلية. ولا يمكن للفيلسوف أن يرضى بذلك. فهو في عمله يسعى للدقة في تعريفاته الخاصة للكلمات. ولكنه حين يحاول الدخول في المحادثة البشرية الاعتيادية فهو كثيرا ما يشبه سمكة خرجت من الماء، حيث أنه لم يعد يستطيع خلق التعريفات بنفسه، بل عليه أن يلجأ لاكتشاف كيف قام المتعارف الاجتماعي بتعريف الأشياء. ولكن لا يوجد ما يمكن مقارنته هنا بما يقوم به حين يعرّف الكلمات، حيث يحدّد تعريفا ما ثم يقوم بتحليله.

إن الناس، ناهيك عن القوة الجمعية للمتعارف الناتج عفويا، لا يفكرون كالفلاسفة. فهم قلما يحلّلون كلماتهم على الإطلاق، وكثيرا ما يتمسكون بمختلف أشكال الخرافات حول ما تعنيه تلك الكلمات وكيف يستخدمونها. لقد أسميت هذه المعتقدات المضافة «خرافات» لأنه في الممارسة لا يستخدم الناس هذه المعاني بل معانيَ مختلفة بالكامل، ليسوا واعين أو مدركين لها في العادة. ورغم أن للحدس اللغوي منفعة هائلة، فاستجوابه في غاية الصعوبة.

أي معنى يقوم حدسنا باستخدامه حين نستخدم الكلمات في اللغة الإنجليزية؟ قلما يتوفر الجواب عبر ما يوجد في قاموسك الاعتيادي. ولهذا، فعلى الفلاسفة أن يتقنوا اللغة ويحلّلوها بطريقة مختلفة، بحيث يمكنهم التواصل بشكل أفضل مع أنفسهم والجمهور ويدرسون المعتقدات والعادات البشرية بشكل أفضل. سيقوم الفلاسفة أيضا لنا جميعا بخدمة لو أنهم استخدموا هذه المهارة لمساعدة الجمهور العام في الحصول على فهم أفضل لكيف نستخدم الكلمات، بحيث يمكننا البدء باستخدام تلك الكلمات بدقة أكبر ودون افتراضات غير مناسبة حول ما تعنيه أو تقترحه.

هذه هي الطريقة التي يجب استخدامها: إن التعريف المناسب لأي كلمة، خلافا للتعريف المعجمي الذي تجده في القواميس أو على طرف كل لسان، إنما يحدده كيف تستخدم هذه الكلمة واقعا في الممارسة. إن ما يدعيه الناس حول ما تعنيه كلمة ما ليس بشيء إن كان استخدامهم لا يتلاءم في الواقع مع هذا الزعم، أو كان هذا الزعم أشد غموضا من أن يتحدد. ولهذا، فلأجل تحديد ما تعنيه الكلمات حقا، من الضروري

Tele: @Arab_Books

أن نلاحظ كيف تستخدم الكلمة. إن كانت كلمة ما في ترابط محدد هي X، فكلما قال الناس أن X يوجد هنا، ولا يوجد هناك، فعلينا أن نحلل أي خصائص أو حيثيات كانت موجودة في حالة ما وغائبة في الأخرى. وبعد تفحص لحالات بلا حصر، يجب أن نجد اتساقا في السلوك: في كل مرة يوجد فيها Y يقول الناس أن X موجود، وكل مرة لا يوجد فيها Y يقول الناس أن X غير موجود. وعند تلك النقطة فإننا نتعرف على Y بوصفه المعنى الصحيح للكلمة. ومهما قال الناس أن هذه الكلمة تعني غير ذلك (ضمن هذا الترابط المحدد الذي يتم استكشافه) فهو ما أعنيه بالخرافة اللغوية.

هذه المعاني «الإضافية» أو الخرافية إما أن يتم تقبلها كفكرة مستقلة، ليست صحيحة بالضرورة لكل حالة من X (وبالتالي ليست جزءا من معنى الكلمة) أو أن يتخلى عنها بوصفها عبثية، أو تتم إحالتها إلى ترابطات جديدة للكلمة، تقتصر على سياقات نادرة تخمينية ليست ذات أهمية في الخطاب العادي. في بعض الحالات فإن هذه «المعاني» الفائضة في الواقع هي بلا معنى، حيث أن الناس لا يستطيعون حتى تخيل مشاهدة واحدة يمكنها ولو في المبدأ أن تؤكد أو تنفي الشيء الذي يظنون أن الكلمة تصفه «هنا» لا هناك. ولكن في معظم الحالات، فهذه الضوابط يمكن تخيلها، ولكن لم تتم ملاقاتها بعد، وربما لن تتم. وعلى أي حال، فلكي نفهم ما تعنيه الكلمات حقا، فعلينا أن نتعلم كيف نشترك في هذا المنهج الجديد للبحث، بدلا من الإتكاء على «جزء من القاموس» و«جزءين من الافتراض».

على سبيل المثال، تأمل في فكرة «قوة الحياة»، فنحن نشاهد

سلوكا معينا للأنظمة الكيماوية التي تتصف بالتعقيد، الفعالية، الإدامة الذاتية، والصيانة الذاتية، وتستعرض نوعا من التوافق الصحي، نسميه «قوة الحياة»، أي «قدرة» نمط معين من المادة والطاقة على أن يكون فعالا وحيا. ولكننا كثيرا ما نتجاوز هذا وننسب إليها بعض الخصائص الباطنية، أو نتخيل أن ذلك نوع من «حقل القوة» يمكن أن يمتد خارج الجسم البشري. ولكن لا توجد حاجة للقيام بافتراضات كهذه ـ فهي ليست ضرورية لما تعنيه كلمة «قوة الحياة» فعلا في الممارسة، وما تشير إليه في الواقع ـ وفي الحقيقة فإن هذه نِسَب زائفة، خرافة عن الأنظمة الحية التي أنتجتها جهالتنا، أو عدم قدرتنا على فهم ما الذي يحدث فعلا.

ولكن كل شيء آخر نعتقد به حول «قوة الحياة»، مثل ما قد تبدو عليه، ما يمكنها القيام به، إلى آخره، يظل صحيحا، فيمكننا الإشارة إلى حيث يوجد أو لا يوجد. في الواقع، فإن حقيقة استمرار الناس في استخدام الكلمة للدلالة على مميزات حقيقية وملحوظة في العالم، هي السبب في امتلاك الكلمة لمعنى مفيد يستحق التوصل إليه والمحافظة عليه في المقام الأول. وذلك رغم أن السبب في قوة الحياة، قابلياتها، طبيعتها الخفية، تختلف عما قد تقودنا إليه خرافاتنا، فهو يظل موجودا، ولا يزال أساسا نفس ما يشاهده الناس. وهكذا فعلى المفكر السليم ألا يخلط أبدا بين الخرافات التي نلصقها بفكرة ما ومعناها الأساسي. والمنهج في فض الاشتباك بينهما هو إجراء التساؤل الذي وصفناه آنفا: اذهب وانظر ما الذي تتم مشاهدته حقا، ما الذي يشير إليه الناس فعلا في الممارسة، حين يقولون إن شيئا ما يقع هنا لا هناك.

2.2 معنى العبارات

هذا هو حدنا مع الكلمات، والآن ستتقدم لخطوة؛ فالكلمات هي أنفع ما تكون حين يتم ترتيبها في جمل، تعبر عن تلك «العبارات» التي تحدثت عنها مسبقا. ويمثل ما يأتي تقريبا كل أنواع الجمل، أو على الأقل تنويعة منها، بحيث يمكن للعبارات غير المتضمنة هنا أن يتم فهمها في ضوء الإشارة إلى المجموعات التالية.

2.2.1 الاشتراطات والإشارات

«القطط هي سنّوريات Cats are felines» هي الجملة الأشد أساسية. فهي عبارة تعريف بسيطة: فلو اعتبرنا أن «هي» تعني «تكافئ» فسيوصل ذلك أن كلمة الشفرة الأولى تكافئ الثانية. وذلك يعني أنه كلما استخدم اسم «قطة»، فيمكن استخدام اسم «سنّورية» [في العربية والانجليزية على أي حال] بدلا عنه، مع نفس المعنى تماما. ولكن يمكن لهذه العبارة أن تحمل معنيين مستقلين، ومن المهم لنا أن نفهم ذلك، لأنه قد لا يكون من الواضح ما المعنى الذي تحمله هذه العبارة وأمثالها، وذلك مصدر كبير لسوء الفهم بين الناس.

المعنى الأول رسمي، وهو معنى نسميه «الاشتراط»، كالأمر، القطة سنّورية لأني أقول ذلك، وليس لأي سبب آخر [«وهكذا فكلما استخدمتُ هذه الكلمة، فعليك أن تعتبرها تعني ذلك»]. والمعنى الثاني معجمي، وهو معنى نسميه «الإشارة»: فالقطة سنورية لأن القواميس، كتب الشفرات، التي تمتلكها أدمغة ومكتبات مجموعة معينة من الناس ـ في هذه الحالة، كل المتحدثين بالإنجليزية [والعربية المعاصرة] ـ تقول

بذلك، وليس لأي سبب آخر. بالطبع، توجد هناك العديد من المعاجم: فلكل مهنة طريقة خاصة في التعبير بالكلمات، وكذلك لكل لهجة، والموضة والجهود يقومان بتغيير مستمر في كل معجم عبر الزمن. ولكن السياق عادة ما يخبرنا أي معجم يهمنا، كما سيَضمن المخاطِب الجيد ذلك أيضا.

وهذا التمييز مهم: فقد يكون مفيدا بعض الأحيان أن نشترط تعريفات جديدة، ولكن معظم الوقت سيكون ذلك إهدارا للجهد ما لم يوجد سبب وجيه لفعل ذلك. وبالفعل، فسيكون مضادا لغرضك ألا تفسر، أو ألا تعرّف، إن كان ذلك هو ما تفعله ـ ما لم يكن غرضك، بالطبع، هو الخداع ـ ولكن تغيير ما تشير إليه الأسماء لن يغير الأشياء نفسها إطلاقا، وبما أن رغباتنا وخططنا تعتمد على أشياء فعلية، لا على أسمائها، ستكون للاشتراط منفعة محدودة، إلا عند تسمية الأشياء التي لم تُعطَ لها أسماء بعد، أو عند توضيح أي عناصر أو ترابطات من المعنى المعجمي تود الإشارة إليها. من جهة أخرى، فمن الضروري أن نعرف المعنى المعجمي للكلمات بهدف توصيل الأفكار بنجاح إلى الآخرين، لأنه في كل حالة لا يكون الاشتراط فيها معلنا، فسيفترض معظم الناس أن المعنى المعجمي المتبادر والمهم هو المعنى الوحيد الملائم (بل إن حدسك الخاص سيميل لفعل ذلك) ـ وفي كل الحالات، فحين لا يتقرر أي تعريف، فالمعنى المعجمي (كالذي يوجد في القاموس) سيكون الوحيد الذي يعرفه جمهورك.

وبالمثل، بما أن الكلمات يجب أن تشير إلى الخبرات كي يكون لها معنى على الإطلاق، وبما أن الرغبات، المخاوف، والخطط ترتبط جميعا

بلا خلاف مع الخبرات، فمن المهم أن نتذكر دوما أن هذه الخبرات هي ما يهم حقا، وليس ما تسمى به. ومن ينسَون ذلك سيعلَقون كثيرا في مجادلات حول ما «يجب» أن تسمى به الأشياء، أو ما «يجب» أن تعنيه كلمات معينة. ولكن الكلمات يجب فقط أن تعني ما تعنيه بالفعل ـ أي: معجميا. فكتاب الشفرات موجود فعلا، في مليارات الطبعات، داخل رؤوس كل الناس وعلى رفوفهم، وإنه لسعي يقدّر له الفشل أن تحاول إعادة كتابة كتاب شفرات لا يزال يُطبع فعلا. فمن الأفضل، والأسهل بكثير، أن تعمل مع ما تعنيه الكلمات فعلا، من أن تحاول تغيير معناها بالجملة. وكما قيل من قبل: فأن ترتدي الأحذية أسهل من أن تبلط الأرض بالجلد.

2.2.2 الأوصاف

ماذا عن سائر المجموعات؟ كل منها ينقل شيئا ما، ومعرفة معنى العبارة تعني أن نعرف ما الذي توصله. على سبيل المثال، فإن «القطط هي ثدييات» تستخدم كلمة «هي» بمعنى مختلف. فهي تؤدي معنى أن كل أنماط الإحساس التي تشير إليها كلمة «قطة» تنتمي إلى نمط إحساس آخر، أكبر أو أشد تجريدا تشير إليه كلمة «ثديي». فالثديي ليس دوما قطة ـ فنمط الإحاسيس الذي يتعلق بـ«ثديي» يحتوي نمط القطط، إضافة للكلاب وغيرها من الأشياء. ولكن القطط ثديية دوما، لأن النمط «ثديي» يتضمن كل الأنماط التي تدعى «قطة».

هذا النوع من العبارات يمكن أن يبدو أيضا كاشتراط أو إشارة معجمية. ولكن هناك معنى آخر يمكن لهذه العبارة وغيرها أن تمتلكه،

مستقلا عن الاشتراطات والإشارات: تعريف اختزالي، هو ما نسميه «الوصف». على سبيل المثال، فإن القاموس سيقول عن القطة ما هو أكثر من كونها ثديية. فسيذكر أوصافا مهمة أخرى مثل «لاحمة carnivore». إن صحة هذه التعريفات لن ترتبط فقط بالتقاليد المعجمية، بل أيضا بالتجربة الفعلية. فلو ذكر القاموس عن القطة أنها «سنورية عاشبة herbivore» فسيكون مخطئا، لأننا حين نذهب لنشاهد القطط، فلن نرى حيوانات عاشبة بل لاحمة.

تكمن المشكلة هنا في حقيقة أن التعريف الاختزالي يحاول أن يأخذ نمط إحساس معروفا [«قطة»] ويصف الأحاسيس المكونة له إضافة للنمط الذي تترتب فيه [«رباعية الأقدام فروية»]. وحين يفعل هذا، فمن الممكن الاتفاق على النمط الذي يتم وصفه [«القطة حيوان أليف طليق له أذنان محددتان» يمكن للجميع أن يسمّوه بمجرد أن يروه] وكذلك الخطأ في وصف خصائص أو ملامح هذا الشيء [«القطة عاشبة»]. وهذا يعطينا، بالتالي، ثلاثة أنواع من العبارات حتى الآن: الاشتراطات الرسمية، الإشارات المعجمية، والتعريفات الاختزالية.

2.2.3 الآراء

ندخل هنا إلى مساحة جديدة: فعبارة «القطط لطيفة» تنقل لنا أن كل أنماط الأحاسيس التي تشير إليها كلمة «قطة» تنتمي إلى نمط إحساس آخر، أكبر، أو أشد تجريدا يشار إليه بكلمة «لطيف». وخلافا لـ «ثديي»، فإن «لطيف» مصطلح مشروط. فبما أن «ثديي» يشير دوما إلى نفس مجموعة الأحاسيس، فمعناها ليس مشترطا بأي حقيقة أخرى. وما أن

Tele: @Arab_Books

نعرفها، فإن معناها لن يتغير من ظرف إلى آخر، ما لم يخضع كتاب الشفرات نفسه للتغيير. ولكن «لطيف» يشير إلى نمط الإحساس الذي نصفه بأنه «ما يعتقد المرء أنه جذاب بشكل آسر».

بعبارة أخرى، فإن معنى «لطيف» يظل مشروطا دوما بحقيقة دائمة التغيير: هي ما يشير إليه فرد معين بكلمة «لطيف». وهكذا يمكننا أن نعرف حين يكون شيء ما لطيفا في نظرنا، ولكن ليس في وسعنا أن نعرف تلقائيا أنه سيعد لطيفا عند شخص آخر. نعد ذلك لفظا «تقييميا». فلماذا ليست إذن لفظة «لطيف» وسائر الألفاظ التقييمية معرفة بشكل غير مشروط في قاموس شائع؟ ذلك لأن هذه الكلمات تشير إلى قيم [راجع الجزءين V وVI، **«الأخلاق الطبيعية»** و**«الجماليات الطبيعية»**] وكثيرا ما تكون لدى مختلف الأفراد قيم مختلفة. فتسميتك لشيء ما «لطيفا» إنما تقول شيئا عما تفكر أو تشعر به أنت حول هذا الشيء الذي تقوم بتسميته ـ فهو يوصل شيئا ما لا عن القطة فقط، بل وعنك أنت.

ألا يمكن أن يوجد هناك حس «موضوعي» تعد وفقه القطط لطيفة، كما تعد ثديية؟ ربما في حس «كونها جذابة لشخص ما»، مع أن ذلك يظل يصف رابطة ما بين القطط والبشر، لا القطط فحسب ـ وذلك ليس كل شيء. فللإجابة على ذلك السؤال، علينا أن نبحث عن أي الخبرات يصفها الناس فعلا بكلمة «لطيف». من الممكن بالتأكيد أن نعرّف «لطيف» بأي طريقة نشاء، وذلك عبر الاشتراط، مثل «اللطافة هي أن تكون فريدا»، وبهذا يمكننا خلق تعريف غير مشروط كالذي لدينا عن «ثديي». ولكن كما قلت من قبل [في **II.2.2.1**، **«الاشتراطات والإشارات»**]، فذلك ليس مفيدا جدا، لأن ما نريد معرفته هو الخبرات

التي يشير إليها الناس بهذه الكلمة. وإن كنا لنعيد تعريف اللطافة، فنحن لن نغيّر تلك الخبرات. وهكذا فسيستمر الناس بالإشارة إلى تلك الخبرات غير المسماة الآن عبر صياغة لفظة جديدة، وبالنتيجة فلن نتعلم أي شيء عبر إعادة تعريف اللفظة الأصلية.

حين نتفحص الخبرات الفعلية التي تشير إليها لفظة «لطيف»، سنجد دوما أن لها علاقة بموقف المتكلم تجاه الشيء الذي يدعى «لطيفا» (أو أي لفظ تقييمي آخر). إن «اللطيف يعني الجذاب بشكل آسر» مثلا، سيقودنا إلى هذا: «القطة لطيفة لأنها تأسرني وتسعد عينيّ»، ولكننا سنخاطر هنا بالحديث عن أكذوبة، لأن صحة هذه العبارة تعتمد إذن على ما إذا كانت القطة آسرة فعلا، ومبهجة للنظر فعلا. إن أي لحظة منفردة لها دلالة مضادة ستفند هذا الزعم. فلو وجدنا أي شخص لا تأسره القطط أو تبهجه، فإن عبارة «القطط لطيفة» بهذا الحس ستكون كذبة.

عادة ما نسمح باستثناءات غير منطوقة حين نطلق عبارات شاملة، بحيث أن «القطط لطيفة» كثيرا ما تعني «القطط تعد لطيفة عند معظم الناس». ولكن إن كنا سنقوم بذلك، فالأفضل لنا أن نتذكر أن هذا هو ما نفعله. ومهما يكن الأمر، فيجب على كلمة «لطيف» أن تشير دوما إلى خصائص معرّفة ذاتيا ـ فلطافة القطة تعتمد على قابلياتها في الأسر والإبهاج، وبما أن الأفراد وحدهم يُؤسَرون أو يُبهَجون، فلا يمكن للمرء أن يعرف إن كانت القطة لطيفة بأي حال إلا إذا وُجِد أفراد مأسورون ومبتهجون بها. ولا توجد طريقة للتوصل إلى ذلك عبر تفحص القطة وحدها.

ألا يمكن أن يوجد هناك حس «يجب على» الفرد وفقه أو«يلزمه أن» تأسره وتُبهِجه قطة؟ تتطلب الإجابة على ذلك معرفة ما تعنيه بـ «يجب» و«يلزم»، وهو ما سنناقشه في أدناه وفي الجزءين **V** و**VI** [«**الأخلاق الطبيعية**» و«**الجماليات الطبيعية**»]. تأمل الآن أن طبيعة «النقد الفني» ليست أن تقول ما يجب أن نفكر فيه، بل أن تشير إلى خصائص شيء ما يعدها الفرد جذابة أو قبيحة، بحيث يمكن للأفراد الذين ربما فوّتوها أن يلاحظوا تلك التفاصيل أيضا، ويخرجوا بقرار أفضل اطلاعا حول ما إذا كانت جذابة أو قبيحة في نظرهم أيضا.

كثيرا ما يوجد هناك إجماع قيمي، على الأقل ضمن مجموعات محددة كبيرة بما يكفي لأن «ينضمّ» المرء و«ينصت» إلى المجموعة الأقرب إلى فكره. بهذه الطريقة، يصبح توصيل الآراء الجمالية أسهل بين من يتشاركون قيما جمالية مشتركة. ولكن من غير الممكن أن تغيّر قيم المرء فقط عبر الإشارة إلى صفات الشيء الذي يتم تقييمه. يمكن من خلال النقد الفني أن يوجّه الانتباه إلى صفات لم تُلاحظ من قبل، وترتبط بالقيم الجمالية للمرء كما توجد فعلا. بهذه الطريقة مثلا، يمكن تغيير رأي المرء حول ما إذا كانت القطط لطيفة. ولكن هذا ليس تغييرا في قيمهم، بل نداء لقيمهم التي توجد فعلا، عبر التنويه بالحقائق التي كانت متجاوَزة من قبل.

2.2.4 الالتزامات الأخلاقية

«يجب ألا أعذب قطتي» هي نوع آخر من العبارات ذات الخصائص التقييمية، يسمى «التزاما أخلاقيا» لأنه يُعتقد أنه ينطبق على الجميع بـ«قوة أخلاقية»، وهي أمر أقوى بكثير من مجرد الطلب أو الرأي. وبما

Tele: @Arab_Books

أني قد خصّصت جزءا مهما من الكتاب لهذا الموضوع [**الجزء V، «الأخلاق الطبيعية»**]، فلن أستطرد فيه مطولا هنا. ويكفي أن ألخّص ما سوف أجادل لاحقا بأنه معنى العبارات الالتزامية.

إن عبارة مثل «عليك أن لا تعذب القطط» هي جزئيا تقييمية (مثل «القطط لطيفة») وجزئيا واقعية (مثل «القطط ثدييات»). والجزء التقييمي فيها هو الادعاء الضمني بأن قيما معينة (مثل «عليك أن لا تتسبب بالألم») يمتلكها **جميع** من تتوجه إليهم العبارة (فإن «عليك ألا تفعل» تعني، لو تأملت فيها، أنك فعلا تريد أن تفعل). والجزء الواقعي فيها هو الادعاء الضمني بأن أفعالا معينة يحتمل أن تكون لها آثار (مثل «التسبب بالألم») تحقق أو تناقض تلك القيم. أما كيف يعمل ذلك فعلا إلى حد ماهية الصواب والخطأ، ولماذا يجب أن تهتم بذلك، فليس ذا بالٍ الآن، بما أن معنى العبارات الأخلاقية يبقى نفسه بغض النظر عن رؤيتك الكونية. على سبيل المثال، فإن «عليك أن تتبنى قيمنا أو ستذهب للجحيم» تتضمن نفس المعنى المزدوج: أننا لا نرغب بالذهاب إلى الجحيم (وهو الادعاء التقييمي)، وأن الجحيم ليست موجودة فحسب، بل أن بإمكاننا تجنب تلك الجحيم عبر تبني تلك القيم محل التساؤل.

2.2.5 الرغبات والأوامر

نوع آخر من العبارات سنتناوله أيضا بإيجاز هو الرغبة أو الأمر، لأنها بسيطة جدا في معناها. إن عبارات مثل «أحضر لي قطتي» هي أوامر، تعني شيئا مثل «أريد منك أن تحضر لي قطتي». أمور كهذه تعبر عن رغبة في أن يؤدي شخص ما فعلا معينا. وتماما كما هو الحال مع تحقيق هدف معين («ألصق الحافات بالصمغ، ثم قم بتجميع النموذج»)،

Tele: @Arab_Books

فالرغبة المتضمنة هي أن يصل القارئ إلى نتيجة معينة (نموذج مجمع بشكل ملائم). وهكذا، فالمعنى مرتبط بشروط معينة لتحقيقه، فشروط التحقيق لـ«أحضر لي قطتي» هي إحضار قطتي. فهناك حصيلة مستقبلية يتم توقعها، ومعنى الأمر هو أن يتم السعي وراء هذه «الحصيلة».

نفس الأمر ينطبق على الرغبات، مثل «ليت لي قطة»، التي تعبر ببساطة عن الرغبة في حدثٍ ما من دون تحديد أن تتحقق الرغبة على يد شخص ما بعينه. على سبيل المثال، فإن «ليت لي قطة» تختلف عن «أحضر لي قطة» في أن الرغبة في الحالة الثانية لها جزءان؛ أن تمتلك قطة، وأن يحضر أحدهم (وربما أحد ما بعينه) تلك القطة لنا. لاحظ أن كل الاشتراطات هي في جوهرها رغبات أو أوامر.

2.2.6 الوقائع والفرضيات

والآن مع المجموعة الأشد جوهرية. فـ«لدي قطة» هي ادعاء واقعي. وتقدم «فرضيات» كهذه قضية معينة عن التجربة البشرية. وبالخصوص، فإن «لدي قطة» تعني أنه لو أن شخصا ما كان ليبحث في كل ممتلكاتي، فسوف يجد بينها قطة.

كل العبارات الواقعية تمتلك هذا المعنى: فهي تتوقع أنه تحت ظروف معينة، سيتم المرور بخبرات معينة، وهذه الظروف والتجارب محل البحث هي في صميم معنى الكلمات وأسلوب ترتيبها. «لديّ» تعني أن أحدى الخبرات التي يتم توقعها هي أن قطة ترتبط بي بطريقة تجعلها «ملكا» لي (كأن تكون في منزلي، أو تتغذى على يديّ بشكل منتظم، أو توصف لي في وصل البيع)، وأحد شروط هذه التجربة هو أن على أحدهم أن يتفحص الأشياء المرتبطة بي بهذه الطريقة كي

يختبر تلك «القطة» التي أشير إليها. وبالمثل، فـ«قطة» تعني أن أحدى التجارب التي يتم توقعها هو شيء يمكن أن يسمى «قطة» (مثل حيوان فروي رباعي القوائم له صوت خرير)، وأحد شروط هذه التجربة هو ان الشخص يملك الحواس المطلوبة، ويذهب إلى حيث توجد القطة، لكي يختبر «القطة». وكل ذلك متضمن، **أي مفهوم، في صميم معنى** الكلمات والطريقة التي تترتب بها.

وهذا يأتي بنا إلى سؤال الحقيقة: فما الذي تعنيه كلمات مثل «حقيقة» و«حقيقي»؟ الحقيقة تعني عموما «الاتفاق مع الوقائع» بحيث أن عبارة كهذه إنما تصح إذا كانت التجارب التي تُتوقّع تحت الشروط المتضمنة يتم تجريبها فعلا. كل شيء هو بأحد المعاني واقعي إن أمكن فعلا تجريبه كما يوصف. في حس بسيط، فالفرضية باطلة حين تتحقق الشروط ولكن التجربة المتوقعة لا تجرب كما توصف؛ وصحيحة حين تتحقق الشروط وتكون التجربة المتوقعة **تماما** كما توصف. وهكذا فإن كلمات «صحيح» و«خاطئ» تشير لأي من الإمكانيتين: فبفرض غياب الأخطاء، والظروف المتداخلة، وهكذا، وباعتبار الألفاظ المعدِّلة في مكانها المناسب (مثل «أحيانا»، «كثيرا» و«من المحتمل») فإن «هذا خاطئ» يعني أنه في كل حالة، وحين نحقق الاشتراطات المتضمنة، سنجد أن توقعنا فاشل، وإن «هذا صحيح» يعني أنه في كل حالة كهذه سنجد أن توقعنا ناجح.

والآن إلى النقطة الأهم؛ فكل أنواع القضايا الأخرى يمكن فعلا أن توصف كأنواع من الفرضيات، أنواع مختلفة من الادعاءات حول الواقع. وذلك لأنها جميعا تقوم بتوقعات. فالإشارات (التعريفات المعجمية)

تتوقع أنه لو تمت استشارة أي نسخة من المعجم المتضمِّن (سواء كانت مطبوعة أو في عقل أي متحدث بتلك اللغة)، ستتم تجربة المعنى المنصوص. وهكذا فإن «القطط هي سنوريات» صحيحة إذا وجد فعلا أن كلمة الشفرة «قطة» مكافئة لكلمة الشفرة «سنوري» في قاموس فعلي. أما الاشتراطات، من جهة أخرى، فتتوقع أمرا أوضح بكثير: أننا كلما اتفقنا مع المعنى المشروط لذلك اللفظ، فسيكون ذلك هو معنى هذا المصطلح عند من يتفقون مع ذلك. وهكذا فـ«القطط ستعني سنوريات» هي «صحيحة» عند شخص ما لو قرر أن يجعل «قطة» تعني «سنوري»، ملبيا بذلك هذا الطلب.

لكن الأوصاف تتوقع أنه لو تمت تجربة الشيء الذي يتم وصفه، فإن الخصائص المنصوصة في ذلك الوصف ستتم تجربتها أيضا. أحيانا نجد الأوصاف تشبه الاشتراطات في بساطتها: فإن «الشيء الموصوف هو الشيء المجرب» يكون واضحا أحيانا لو كان الوصف، مثلا، يشبه «الوردة الحمراء حمراء». وفي هذه الحالة، فإن صحة التوقع متضمنة في العبارة ذاتها: فحتى لو لم تكن هناك أي ورود حمراء، ستظل عبارة صحيحة أن وردة حمراء ستكون حمراء، لأنه لو وجدت إطلاقا أي وردة حمراء، فستكون حمراء بحكم التعريف. يعد هذا ادعاءً واقعيا (حول معنى الكلمات) يكون صحيحا بشكل تلقائي. في أحيان أخرى، تكون الأوصاف أشبه بالإشارات وبالتالي غير صحيحة بشكل ضمني: فـ«كل الورود حمراء» قد تكون خاطئة لو وجد أي شيء يدعى«وردة» (سواء معجميا أو بالاشتراط، اعتمادا على السياق وبالتالي على معنى التوكيد الأصلي) وهي ليست حمراء.

بشكل مشابه، فإن الآراء والالتزامات هي أيضا ادعاءات واقعية. ففي حالة الآراء، نجدها تدعي أن شخصا ما يملك فعلا ذلك الرأي المنصوص. وهكذا فـ«القطط لطيفة» صحيح بالنسبة لي لو وجدتَ أني أعتقد بأن القطط لطيفة. وهو صحيح في العموم (ولكن ليس للجميع) لو اكتشفنا أن العديد من الناس يعتقدون أن القطط لطيفة. كما تدعي الالتزامات أن فعلا معينا سيكون له ضرب من العواقب التي تعد مرغوبة أو مرفوضة لدى الجميع، عرفوا بذلك أو لا. وهكذا فـ«عليك أن لا تعذب القطط» صحيح إن كانت هناك فعلا أي عواقب لتعذيب القطط لا ترغب أنت فيها فعلا ـ أو لن ترغب، لو عرفت كل الوقائع.

تتوقع الرغبات والأوامر أنه لو تحققت الرغبة أو الأمر، فإن الأحداث الموصوفة ستحدث. وهكذا، فإن «أحضر لي قطتي» «صحيح» بحس مشابه لو أن أحدا ما أطاع أمري وأمسك بتلك القطة، و«ليت لي قطة» «صحيح» لو كنت فعلا أرغب في الحصول على قطة. وكما قد يتضح، ففي حين تعتمد حقيقة الأماني على ما إذا كانت هناك حقا رغبة في الشيء الذي يُتمنى، فإن «حقيقة» الأوامر، مثل الاشتراطات، متضمنة في العبارة ذاتها. وهذا يظهر أن الاشتراطات والأوامر لا تقوم فعلا بادعاءات واقعية من نوع قد نتكلف عناء تسميته «صحيحا» أو «خاطئا» لأنه لا توجد أي طريقة قد تصبح بها خاطئة في فهمنا الاعتيادي. بل يمكن لها فقط أن تتحقق أو لا تتحقق ـ أو بشكل أشد أساسية، تكون ذات معنى أو غير ذات معنى: «a fissle is a prundle» هو اشتراط بلا معنى، و«fissle my prundle» هو أمر بلا معنى.

2.2.7 طبيعة التناقض

وهذا يقودنا إلى آخر خصائص المعنى: التناقض. فلو قلنا «القطط لاحمة والقطط عاشبة»، سنعرف مباشرة أن أحد هذين الادعاءين على الأقل خاطئ. لماذا؟ لأننا، حين نقول بهما معا، سنؤكد حقيقة ما بوصفها صائبة وكذلك خاطئة، مما يعني أن شيئا ما مما نقوله سيكون خاطئا. بالطبع، فإن عبارات كهذه، حين تؤخذ إجمالا، تصف أي شيء يمكننا تجربته إطلاقا في الظروف المتضمنة. فلن يمكننا تجربة قطة هي عاشبة ولاحمة معاً. يمكننا أن نجرب قطة قارتة omnivore (تأكل كل شيء) ولكن القوارت ليست لاحمة فقط ولا عاشبة فقط. ولكن بإمكان كل عبارة لو أخذت لوحدها أن تعني شيئا ما يمكن تجربته فعلا: فـ«القطط عاشبة» قد تكون عبارة خاطئة، ولكنها ليست بلا معنى. وهكذا فقد لا نستطيع مباشرة أن نعرف أين تكمن المشكلة. فذلك أمر لا يمكن اكتشافه إلا عبر تفحص كل عبارة بحثا عن الحقيقة الواقعة.

من قواعد اللغة نعرف أن «القطط عاشبة ولاحمة» تعني «القطط لاحمة وغير لاحمة»، ووفقا للمعنى المعجمي لهذه الكلمات فهذه العبارة عديمة المعنى: فهي لا تصف شيئا يمكن للعقل البشري تجربته. وبما أنها تشير إلى لاشيء، وليس إلى شيء هو خلاف الحال، فلا يمكن أن يقال أنها صحيحة. وبهذا الحس، فيمكننا التأكد من أنها خاطئة حتى من دون البحث في الموضوع، لأنه ومن البداية، بمجرد تحليل معنى هذه الجملة، سنرى أنه لا يوجد ما نبحث فيه: ما من تجربة متصوّرة يمكن أن تؤكدها، وخبرتنا المباشرة (في سياق التأكيدات) تفنّدها.

ومع ذلك، فكل لفظة وترتيبها تظل ذات معنى. فنحن نعرف ما يشير

إليه كل ادعاء. ولهذا فيمكننا أيضا القول بأن العبارة خاطئة لأن ما تؤكده يتضمن توقعات تفشل في التحقق. أي أن «القطط لاحمة وغير لاحمة» يؤكد (ويتوقع) أنه ما من تمييز بين أن تكون لاحمة أو غير لاحمة. ولكن هذا باطل: فالكلمات المجردة في ذاتها تدل على أن هناك تمييزا. وبهذا الحس فالتناقض يؤكد أمرا ما حول معنى ألفاظه وهو باطل (إما بالاشتراط أو بالحقيقة المعجمية). وفي كلا الحالين، فالتناقضات، ما أن تعرّف، تفضح نفسها مباشرة بوصفها خاطئة، حتى قبل أن نتكلف مشاركة أي طريقة للتحقق من مزاعمها عدا تصور محتواها في أفكارنا [سأقول المزيد في **III.9.3**، «عودة إلى التناقض»].

للقراءات الأساسية حول أساس هذا التحليل للمعنى، راجع المقطع ذا العلاقة من مسرد الكتب في II.3.2، «منهج العقل».

2.2.8 الاعتقاد المبرر طبيعيا

لقد هاجم فيلسوف مسيحي معروف، هو ألفين بلانتينغا، الأسس التي يقوم عليها هذا النوع من «نظرية المعرفة» الذي فصّلته توّاً، ولا بد أن يقال شيء ما حول طرحه قبل أن نمضي قدما. جزء كبير من هذا الكتاب يجعل العديد من حججه بلا قيمة. ولكني سأتناول اثنين من مزاعمه هنا: أنه يمكننا الحصول على معتقدات مبررة دون أدلة؛ وأن الطبيعيين لا يمكنهم امتلاك معتقدات مبررة.

أولا: الأدلة، يدّعي بلانتينغا أنه من «الصائب، العقلاني، المعقول، واللائق كليا أن نؤمن بالله»، بل بكل العناصر الأساسية للرؤية الكونية المسيحية، التي إن صحت فستعني من البداية أن الفلسفة الطبيعية

Tele: @Arab_Books

باطلة، «دون أي أدلة أو حجج على الإطلاق». بعبارة أخرى، فالمرء لا يحتاج لأي أدلة كي يؤمن بالمسيحية، وهو نقيض ما كنت أقول به (أنه لا يمكن لأحد أن يؤمن فعلا بأي شيء من دون أدلة). ولكن بلانتينغا يعتقد أن «الاعتقاد بالماضي، وبوجود الأشخاص الآخرين، وبوجود الأشياء المادية» هي أيضا أمور نعتقد بها دون أدلة، ولكن هذا خاطئ بكل وضوح. اسأل أي شخص لماذا يؤمنون بتلك الأمور وسيبدؤون بالهدير بقائمة طويلة من الخبرات التي يؤسسون اعتقادهم عليها. بل يمكن لشخص ذكي أن يخبرك حتى بأي خبرات قد تدفعه لعدم الاعتقاد بها من بَعد.

إن الاعتقاد بالماضي يعتمد على أدلة ذكرياتنا، إضافة إلى ذواتنا ومحيطاتنا، التي تظهر تأثيرات الأحداث الماضية، مؤكدة بالتالي على ذكرياتنا. وهكذا فحين يحتاج الناس للتعرف على الذكريات الكاذبة، فإنهم يتجهون لتلك الأدلة المادية، وقد أكد العلماء والمؤرخون بشكل عام ذلك المدى من الثقة الذي يمكننا فيه أن نضع ذكرياتنا وحدها كأدلة، عبر دراسة الترابط المعتاد بين الذكريات والحقائق المشاهدة عن تأثيرات الأحداث المتذكرة. والفرضية المدعمة بأدلة حول وجود ماضٍ تفسر كل الأدلة أفضل من أي بديل. فنحن دوما نحتاج لأدلة كي نثق بمعتقداتنا حول الماضي. وذلك صحيح حتى مع الأشخاص الآخرين. فلدينا الكثير من التجارب التي تؤكد ذلك الاعتقاد، ويمكننا تخيل التجارب التي يمكن أن تفندها، وتقنعنا بأن الآخرين هم مجرد أوهام، أو روبوتات، أو صور مولدة حاسوبيا. وكذلك الحال مع الأشياء المادية: فالفرضية التي تقول بوجودها تفسر، أفضل من أي بديل، الخبرات التي

نمتلكها (عن ظواهر الكتلة والصلابة، نتائج فيزياء الجسيمات، الخ). وهكذا، من جديد، فاعتقادنا قائم على الأدلة.

يستخدم بلانتينغا على الأقل ثلاث حجج في آن واحد. الأولى؛ أن لدينا أدلة على أن كل الناس يعتقدون بأمور دون أدلة، ولكن كما رأينا فلا توجد أدلة كهذه. فلا يوجد شيء يمكن أن نجده بحيث يتم الإيمان به من دون أي أدلة، إلا حين يكون الاعتقاد غير مبرر، كما حين نعتقد دون أي سبب على الإطلاق، بل على أساس هوى محض، أو حين نؤمن بأسباب لا علاقة لها بالحقيقة، مثل رغبة خالصة في أن يكون شيء ما صحيحا. وهكذا فإن حجته حول الأدلة تفشل.

حجته الثانية فرضية: لو أن كائنا فائقا رتب العالم بحيث يمكننا أن نعرف أمورا معينة تلقائيا، فلدينا إذن مبرر في الاعتقاد بها. ولكن الكائن الفائق سيفعل ذلك عبر جعل تلك الأشياء **عصية على الإنكار** (كما أن الخبرات الصرفة غير المفسرة عصية على الإنكار) أو **واضحة** (مثل وجود القمر) وهو ما لم يحدث، ولهذا فنحن نعرف أنه ما من كائن فائق قد فعل ذلك. في واقعنا، فإن أمكننا الشك في اعتقاد ما، وإن أمكن أن يكون خاطئا، فنحن إذن لا «نعرف تلقائيا»، لأنه يجب أن يوجد لدينا سبب لتجاوز الشك، لضمان أن اعتقادنا ليس خاطئا.

بالفعل، فإن كائنا فائقا يمكن أن يرتب العالم بحيث **نظن** أننا نعرف أشياء هي في الواقع **خاطئة** (راجع مناقشتي القادمة للشيطان الديكارتي). ولن تكون هناك أي طريقة لنا لمعرفة الفرق. وبالفعل، فلا توجد لدينا طريقة فعلية للتمييز بين عالم يحتوي كائنا فائقا نزيها أو غير نزيه، وعالم

Tele: @Arab_Books

لا يحتوي أيا منهما. وهكذا فليس بإمكاننا أن ندعي وجود كائن كهذا، حيث نرى أن هذا لا يؤدي دورا في جعل الإيمان به عصيا على الشك، ونحن لا نعرف حتى إن كان كائن كهذا موجودا، أو أنه لو وجد فلن نعرف إن كان يساعدنا أو يضللنا. وفي الحالين، فقد عدنا إلى حيث بدأنا: لا نملك أي أدلة حول إن كانت اعتقاداتنا مبررة، ما لم تكن لدينا أدلة لنؤسس عليها تلك المبررات.

وحجة بلانتينغا الثالثة هي أن بعض القضايا يجب أن يعتقد بها دون أدلة، وإلا فسيكون علينا الاعتقاد بلانهاية من القضايا، وهو أمر محال. ولكن القضايا ليست أدلة. بل هي مزاعم حول الأدلة. وفي هذا الصدد، يمكنها أن تخدم كخانات فارغة للأدلة في أي عملية للتفكير، ولكن حقيقتها سترتكز حتما على الأدلة ذاتها، وليس على القضايا الأخرى في ذاتها. الطريق يتوقف عند الأدلة: التي تعني التجربة، لأنه ما من نوع آخر من الأدلة. ولكنه لا يتوقف عند أي قضايا، لأنها ليست سوى صياغات بسيطة حول الأدلة، التي تتجلى لنا دون الحاجة لقضايا، بشكل يسبق التفكير أو الصياغة لأي عبارة حول تلك التجارب. وفي اللحظة التي نبدأ فيها بالحديث عنها فنحن نشركها دون تردد كأساس للمعتقدات اللاحقة.

ضمن مفرداته، فالقضايا «الأساسية» هي ما يشكل الأسس المنطقية والفكرية التي تقوم عليها كل المعارف الأخرى. وعلى هذه القضايا بدورها أن تكون قائمة على الأدلة الظاهرة والمباشرة للحواس (ويتضمن ذلك الإحساس الباطني، كالتفكير والعاطفة). ولكن هذه القضايا «الأساسية» لا تنص على شيء غير أن هذه التجارب موجودة، وليس على ما قد تعنيه أو تبطنه هذه التجارب، أو ما تسبب بها. ولتقديم

هذه الأمور في قضايا فعلينا صياغة قضايا أخرى، تدور حول التجارب وتذهب لما وراءها، وتطرح ادعاءات حول ما يوجد خارج الخبرات ذاتها. ولا يمكن لقضايا كهذه أن تكون «أساسية» في المعنى الذي يحضرنا، لأنها لا بد أن تتأسس على قضايا أخرى. فعلى كل حال، لا يوجد شيء يمكننا الثقة فيه من دون أدلة إلا ما لا يمكن إنكاره، والشيء الوحيد الذي لا يمكن إنكاره هو أن تجارب معينة توجد. كل شيء آخر قابل للنقاش. وهكذا فعلى كل الاعتقادات الأخرى أن تقوم على شيء ما لكي تعد غير عشوائية أو اعتباطية.

الفرق الرئيس بين التجارب والقضايا هو أنه لا يجوز وقوع الخطأ في وجود التجارب (أي في اللحظة التي تحصل عندها) ولكن يمكن وقوع الخطأ حين تدعي أنها توجد، حين تتم صياغة المعتقد على هيئة قضية (أي كعبارة)، إذ لعلك قد أخطأت في صياغة العبارة ومن ثم القضية. على سبيل المثال، فإن وجود تجربة لي وأنا أطبع الآن هو معتقد أساسي الآن بالنسبة لي. ولكن قضية «توجد تجربة لي وأنا أطبع الآن» قد تكون خطأ، نظرا لأني ربما كنت أكتب، وتتضمن الفكرة الخطأ، عبر استخدام الكلمة الخطأ («أطبع»). كل القضايا الأخرى (مثل أني أطبع الآن فعلا، ولست أحلم بذلك، أو أن لوحات المفاتيح موجودة فعلا ومصنوعة من البلاستك) إنما ترتكز على هذه القضية الأولى (بالترابط مع أخريات)، التي ترتكز على أدلة أساسية لائقة.

وفي النهاية، فليس من المعقول أن يكون أي شيء قضية «أساسية» لو أمكن أن يكون خطأ، لأنه لا يمكن إلا لقضية لا يتطرق إليها الخطأ أن يعتقد بها لوحدها بشكل عقلاني، ومن دون أدلة تدعمها. ولكن كل

Tele: @Arab_Books

القضايا قد تكون خاطئة في المبدأ (حيث يمكن، على الأقل، أن تكون سيئة الصياغة). وهكذا، فيمكننا أن نمتلك اعتقادات أساسية فقط، تسبق كل قضية تقام حولها، وبما أن القضايا إنما تقترح فحسب ماهية تلك الاعتقادات، فلا حاجة بنا إلى سلسلة لانهائية من المعتقدات. بالطبع، فإن أي اعتقاد قد يكون خطأ سيحتاج لبعض التوكيد على صحته: ذلك أنه يحتمل فيه الصواب كما يحتمل فيه الخطأ، ولكن الاعتقاد الذي لا يمكن أن يكون خطأ هو غني عن التوكيد.

ولكن هذه اعتقادات. يمكننا إطلاق قضايا بلا حصر حول أي شيء ممكن، ولكن نسبة ضئيلة منها فقط ستكون صحيحة، مما يعني أن الاحتمال في كل حالة ممكنة، بغياب الأدلة من أي نوع، هو أن القضية خاطئة. حتى في أفضل الظروف فإن الفرص لن تكون أفضل من 50/ 50 في أن تكون قضية غير مدعمة صحيحة لا خاطئة. وهكذا، فوحدها الأدلة (التي تتخذ في النهاية هيئة خبرات أساسية، تدعم الاحتمالية أو القيمة التفسيرية لادعاء ما) يمكن أن تؤسس أي اعتقاد مهما كان، يخلو من كل ما عداها. هذه الإثباتات لا تحتاج لأن تكون مطلقة، أو حتى مفصلة. بل يكفي أن أمتلك أي أدلة على الإطلاق. ويمكن من ثم لاعتقادي أن يتناسب مع قدر وقوة الأدلة التي لدي، ويعدّل إذا ثبت أنه خاطئ.

أنعِم إذن بادعاء أن الاعتقاد قد يكون مبررا من دون أدلة. ماذا عن ادعاء أن الطبيعية لا يمكنها أن تبرر الاعتقاد بأي شيء؟ يدعي بلانتينغا هنا أنه نظرا لرؤيتنا الكونية، فلا يوجد سبب لتوقع أن قابلياتنا لاكتشاف الحقيقة يعتمد عليها كليا، لأنها ظهرت من دون مهندس ذكي، بل بالصدفة أساسا، وبهدف طبيعي أعمى لا يتعلق باكتشاف الحقيقة، بل

البقاء فحسب. سأفند هذا الادعاء في III.9.2، «لماذا نثق بآلة الفكر»؟ حيث أثبت أنه لا فرق أساسي بين تطور آلية لاكتشاف الحقيقة وتقدم البقاء، وأنه في الواقع يمكن للقدرات الإدراكية عادة أن تنتقى بحيث لا تضلل، بمعنى أن التطور سوف ينتج حتما قدرات أفضل وأفضل على اكتشاف الحقيقة، ضمن قيود عملية واضحة. وهكذا، وضمن رؤيتنا الكونية، يمكننا توقع أن تكون قابلياتنا على اكتشاف الحقيقة يعتمد عليها - ليست كاملة، لكنها أهل للاعتماد.

كيف يؤسس ما أعتقد به إذن للاعتقاد المبرر؟ إذا نتج عن أي عملية سببية هي في جوهرها انتقائية للحقيقة (على سبيل المثال، أي عملية تولد شعورا بالثقة يتناسب مع الواقع المحتمل صحته)، فلذلك الاعتقاد مبرر. إن الطبيعية الوجودية، كما يصفها هذا الكتاب، تقتضي أننا نمتلك ونستخدم بشكل محتمل عملية كهذه. وأننا حين نشاهد الحقائق، فسنجد أن الطبيعية الوجودية محققة على الأرجح، وأن عمليات كهذه توجد فينا فعلا. يمكن لشكاك راديكالي مع ذلك أن يدفع بالقول أننا مخدوعون بشكل ما في كل ذلك، ولكن هذا موضوع سأناقشه بتعمق أكثر في الجزء القادم.

الاقتباسات والتلخيصات من ألفين بلانتينغا هي من Nicholas Wolterstorff and Alvin Plantinga، eds.، «Reason and Belief in God،» Faith and Rationality: Reason and Belief in God (1983)، p. 17. وهذا الاستدلال متطور بشكل أوسع في كتابَي بلانتينغا: Warrant and Proper Function (1993)، pp. 194 - 237، and Warranted Christian Belief (2000)، pp. 227 - 240.

لمزيد من المناقشة، راجع مراجعتيّ النقديتين لاستدلالات مماثلة عند مايكل ريا وفيكتور ريبرت (www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/rea.shtml & w.infidels.org/library/modern/richard_carrier/reppert.shtml).

لاحظ أني أرفض بصراحة ادعاء بلانتينغا الجزافي أن الوظيفة «السليمة» ضرورية للتبرير. فعلى النقيض، أي وظيفة للبحث عن الحقيقة تعمل فعلا ستكفي. فكلمة «سليمة» لا دخل لها في أي صياغة لضوابط المبررات.

لأجل دفاع حديث قوي عن رأيي بأن على الاعتقادات أن تؤسس على أدلة، راجع (Jonathan Adler، Belief's Own Ethics (2002)، في حين تم تناول الأسس الفلسفية «للأدلة»، وما يعتبر ولا يعتبر كذلك، بتفصيل تقني على يد Peter Achinstein in The Book of Evidence (2001) and Susan Haack، Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology (1995).

3. المنهج

ما أن نفهم أن معرفة الصواب والخطأ تعتمد على معرفتنا بتحقق ما تتوقعه قضية ما، فسنفهم أن منهجا مفصلا بما يكفي ضروري للتوجه نحو الحقيقة وتجنب الخلط بين الصواب والخطأ. ذلك أن العديد من القضايا تمتلك مجموعات متداخلة من التوقعات، بحيث أننا حين نختبر قضية ما لا نعرف بالضبط أي فرضية تؤكد. وحتى من البداية، فستكون لدينا من الأساس خبرات يمكن تفسيرها بأكثر من طريقة. في الواقع، يمكن للعديد من التفسيرات أن تكون صحيحة، أو تفسيرات مختلفة في أحيان مختلفة. وهكذا، مثلا، فإن امتلاك خبرة مخصوصة حول شيء ما في مجالنا البصَري يمكن أن يؤكد أننا نرى ذلك الشيء، أو أننا نهلوس عن ذلك الشيء. إن الخبرات في حد ذاتها هي حقيقة بسيطة لا يسهل تفنيدها، على الأقل في نظرنا حين نمر بها، ولكن ما تعنيه في ذاتها عدا كونها خبرة غير مفسرة يتطلب شيئا من عمل التحقيق. وهنا يأتي دور المنهج. وهناك أكثر من منهج واحد.

إن النتيجة النهائية لأي منهج لن تكون أبدا يقينا مطلقا، لأننا دوما قد

Tele: @Arab_Books

نكون على خطأ. وحتى ما نعتقد أننا على أوثق ما يكون منه، كالمعادلات الرياضية، يظل محل شك. يمكن للرياضي أن يصل إلى برهان قد يؤكده الآلاف من زملائه، ولكنه لن يكون مع ذلك على يقين مطلق من أنه لم يرتكب أي أخطاء في ذلك البرهان. حتى المعادلات التي تبلغ بساطتها حد استيعابها بالكامل في تجربة واحدة [مثل 1=1] يمكن أن تتأسس على حس خاطئ حول ما تتم تجربته أو ما يعنيه ذلك.

وهذا ليس من سوء الحظ بقدر ما هو محتوم، لأنه لا يمكن أن يحدث بأي شكل آخر. حتى الإله لا يمكنه امتلاك معرفة يقينية، لأنه قد يكون مخطئا حول كونه معصوما من الخطأ. تصور ما يسميه الفلاسفة بـ«الشيطان الديكارتي». تصور أن شيطانا ما كان هو المسؤول الوحيد عن إيصال كل خبراتك إليك، أيا ما تكون، وأن هذا الشيطان قد ضمن أنك لن تستطيع معرفة سببها الحقيقي. بل يمكن أن يتم خداعك لكي تعتقد بأنك أنت إله مطلق القدرة والعِلم، ولن تستطيع أن تكتشف ذلك بحكمتك. وينتج من ذلك أنه لو كان هناك إله، فقد يكون هو أيضا ضحية لشيطان ديكارتي كهذا. ولن يمكنه أصلا أن يتأكد من أنه ليس كذلك. ولهذا فمن غير العقلاني أن نطالب باليقين في أي من معارفنا: لأنه لن يتاح ذلك حتى للإله! أما الأمر العقلاني فهو أن نعين درجات من الاقتناع إلى درجات من اليقين يؤسسها منهج مجرب ومثبت. إن العقلاني هو اليقين **المعقول**، لا اليقين المطلق.

إن مناهج المنطق والرياضيات متطورة إلى حد كبير، وهي توفر لنا أكبر قدر من اليقين يمكننا العثور عليه حتى الآن بخصوص أي شيء، فيما عدا خبرة حاضرة غير مفسرة. ثاني أكبر يقين يتم إيجاده في تطبيق

Tele: @Arab_Books

المناهج العلمية على المشاكل التجريبية. وفي المقام الثالث تأتي خبرتنا اليومية الشخصية، حين تفسر من خلال عقلية علمية أو منطقية. والرابع هو تطبيق المناهج النقدية ـ التاريخية إلى ادعاءات حول أحداث الماضي. والخامس هو تطبيق ضوابط الثقة على ادعاءات الخبراء. والسادس هو التطبيق غير الممتحن إنما المنطقي للتعميمات الاستخلاصية من حقائق غير مكتملة ـ أي الاستخلاصات المقبولة عقلا. هذا هو ترتيب المناهج التي استطعنا أن نكتشفها ونؤكد كفاءتها عبر التاريخ.

تظهر لنا الخبرة أن مستوى يقيننا سيكون أضعف على العموم بالنسبة للحقائق كلما نزلنا درجة على ذلك السلم السداسي، ولكن كل مجموعة تتضمن طيفها الخاص من اليقين والشك، وهذا السلم نفسه هو طيف مستمر من الدقة والتوصل إلى المعلومات: فكلما ازدادت المعلومات التي نؤسس عليها استنتاجاتنا، سنجد أنفسنا أعلى على ذلك السلم. وهكذا، فالرياضيات إنما هي علم مكتمل؛ والعلم خبرات مكتملة؛ والخبرة تاريخ مكتمل؛ والتاريخ انتباه مكتمل للخبراء؛ في حين أن الاستخلاص المعقول هو ما يتبقى لدينا حين لا نملك أيا من هذه الأشياء.

حين نفتقد كل التوجهات المذكورة أعلاه إلى الحقيقة، سنواجه التناقلات غير الموثوقة والتخمين المجرد، حيث لا يمكن إلا لأضعف اليقين أن يكون مبررا، لو أمكن أصلا. وفي غياب كل يقين ـ يقين من أي درجة حول صحة أو خطأ قضية ما ـ فهناك غياب للمعرفة (حول ما إذا كانت القضية صحيحة أو خاطئة، وفي حالة كهذه يمكن للمرء فقط أن يؤكد، في أفضل الأحوال، على وجود خبرات أو ادعاءات غير مفسرة، لا أنها تشير إلى أي شيء صحيح.

Tele: @Arab_Books

وهذه هي حالة اللاأدرية، التي تتضمن غياب الاعتقاد فيما ليس معروفا. وذلك ما لم نستمر بتوكيد الاعتقاد على أساس الإيمان الخالص وحده. ومع ذلك، فرغم أن الاعتقاد بالإيمان وحده قد يكون مريحا ومعزيا، فهو اعتباطي بالكامل ولا يقدم أي شيء لتأكيد أنك أصح من أي شخص آخر. وهكذا فليس من اللائق أن يطلق عليه وصف المعرفة، بل مجرد أمنية أو رغبة في أن يكون شيء ما صحيحا أو خاطئا، أو حتى ثقة بلهاء في التخمين والتناقل. وبالضد من ذلك، فكلما ازداد يقينك المبرر في أن قضية ما صحيحة، ازداد رجحان أنك تعرف حقا أنها صحيحة. وهكذا فيمكننا القول بأن المعرفة الحقيقية توجد إحصائيا ضمن اعتقاداتنا، بالتناسب مع مدى الدقة التي تكونت وفقها تلك الاعتقادات ـ مع مدى الجودة، التعمق، والتكرار التي تم تطبيق هذا المنهج وفقها، لإنتاج استنتاجات تقريبية لما يكون عليه الحال فعلا [انظر أيضا **III.6.5**، **«طبيعة المعرفة»**].

3.1 إيجاد المنهج السليم

من العقلاني أن نتوقع أن منهجا دقيقا، منهجا يقودنا في أحيان كثيرة جدا إلى اكتشاف القضايا الصحيحة والخاطئة بحق، سيتصف بصفتين محددتين لن يتسم بهما منهج غير دقيق: النجاح في التوقعات، والتراكم المتقارب للنتائج المتناسقة. يمكننا حتى أن نتوقع أن منهجا أكثر دقة سيظهر هذه الخصائص بشكل أكثر من منهج أقل دقة. وهكذا يمكننا اختبار المناهج المختلفة واختيار الأفضل فيما بينهما، واطّراح تلك التي لا نحتاجها.

الأولى هي النجاح في التوقعات. فلو استخدمنا منهجا غير دقيق

فسنتوقع أن رغباتنا وتوقعاتنا ستتعرض باستمرار للإحباط، حيث تفشل قضايانا الموثوقة في التحقق. هذا الفشل، في الواقع، هو ما يجب أن يعنيه، كون القضايا خاطئة [أقله قبل أن نقوم بافتراضات فائضة عن الواقع الذي يتضمنها]، ولذا فهذا الاستنتاج ينتج بالضرورة من المعنى المجرد للحقيقة ذاتها. وهكذا، فإن كان منهجنا **صحيحا**، فيمكننا توقع أننا ننتج تكرارا قضايا تكون خبراتها المتوقعة في الواقع متحققة (بما أن هذا ما يعنيه أن تكون صائبة، قبل أن نقدم على تبني أي ميتافيزيقا).

وهذا خصوصا يصح مع تلك الخبرات التي ربما ستكون **مفاجأة** خالصة من دونه. فلماذا يجب أن نتوقع ذلك؟ لأن هذا النوع من النتائج لا يحتمل أن يحصل لو أن قضايانا الموثوقة كانت باطلة، لكنه سيحصل بسهولة لو كانت صحيحة. في كلا الحالين، فإن منهجا رديئا سيقودنا إلى توقعات تفشل في أن تتوقع المستقبل. باختصار، فإن نتائجه ستفشل في كل اختبار واقعي. أما المنهج الجيد، فلأنه ينجح في التوصل للحقيقة، لا بد أنه بالضرورة سينتج تأكيدات تنجح فعلا في التنبؤ بالمستقبل، بدرجة وتكرار لا يمكن إطلاقا أن يحصل بالصدفة. وهكذا فيمكننا أن نتعرف على منهج جيد حين نراه.

بالطبع، يمكننا دوما تفسير نجاح كهذا بوصفه من خطط الشيطان الديكارتي، ولكن هذا سيصبح في النهاية غير معقول بشدة، وذلك لسببين: فمن جهة، ما من سبب للاعتقاد بوجود شيطان كهذا. وحتى رؤية أننا نحن ذلك الشيطان، حيث نقوم ببناء هذا العالم في اللاوعي، لا دليل لديه يعطيها أي قيمة. وبالفعل، فيمكننا التمييز بين البنى العقلية الدقيقة وغير الدقيقة، وهكذا فرغم أن عقولنا تنتج فعلا واقعا افتراضية

Tele: @Arab_Books

(وهو ما سيتم استكشافه في III.6.2، «**العقل كواقع افتراضي**»)، فسيظل هناك تمييز مشاهد بين البنى الصائبة والخاطئة، وهكذا فلا يتبقى أي سبب للاعتقاد بأن كل ذلك «مجرد بُنية عقلية».

من جهة أخرى، فإن كان هذا الشيطان فعلا على هذا القدر من التناسق في إعطائنا النتائج، التي نحقق من خلالها كل هدف ورغبة، فلن يكون هناك أي فرق يُدرَك بين ما نسميه «الواقع» والعالم الذي يخترعه لنا الشيطان. فكما لاحظنا في II.2.1.2 [«**المعنى، الواقع، والوهم**»]، فإن بناء كهذا سيكون هو الواقع، بكل معاني الكلمة التي نستخدمها عادة. وبما أننا نشاهد أن بعض المناهج تعمل أفضل من غيرها، وبعضها تعمل فعلا أفضل من الجميع، فيجب على الشيطان الديكارتي أن يكون هو من رتب لذلك، ليبني لنا وحدنا واقعا وفق خطة ثابتة كان قد اختارها. في هذه الحالة فلدينا نفس القدر من الأسباب للسعي وراء المناهج المهمة لأجل اكتشاف **تلك الخطة**، والتخلي عن المناهج السيئة، بحيث يمكننا أن ننال جائزة الخبرة الحياتية الناجحة من ذلك الشيطان الخبيث. وبعبارة أخرى، فلا يوجد سبب للثقة بأن أي نظرية عن الشيطان الديكارتي صحيحة، وحتى لو كانت، فلا شيء مهم سيتغير في ما يخص المنهج.

الشرط الثاني للمنهج السليم هو التراكم المتقارب للنتائج المتناسقة. فلو كنا سنستخدم منهجا غير دقيق سنتوقع أننا حين نبحث في قضية ما من زوايا مختلفة فسنتوصل إلى نتائج غير متناسقة، وكلما تراكمت لدينا المقدمات ازدادت التناقضات التي نواجهها وتصاعد تعقيد نظامنا الإيماني لكي يتكيف معها. ولكن إن كان منهجنا صحيحا، فسنتوقع أننا حين نبحث في قضية ما من زوايا مختلفة فسنحصل على نفس النتائج،

وهو ما سيكون مصادفة غير محتملة لو لم توجد أي حقيقة ثابتة مستهدفة. وفي نفس الوقت، فكلما تراكمت لدينا المقدمات، ازداد اتساق نظام قضايانا، حيث تدعم وتؤكد جميع البحوث في مختلف المجالات بعضها بعضا وتسمح بتقدمات تراكمية في المعرفة العلمية. بالتضاد مع منهج سيئ، فمع منهج جيد سنجد أنفسنا نحذف القضايا المتناقضة ولا ندعها تتراكم، ويكون نظامنا الاعتقادي أقل التفافا.

كل ذلك سيكون علامة جيدة جدا على أن منهجنا صامد وناجح ويسمح لنا بالتوصل إلى ما هو صحيح في الواقع. وذلك لأن هذه النتيجة لا يمكن أبدا أن تحصل بالصدفة. وحتى لو أراد شيطان ديكارتي أن يحقق ذلك، فسيكون عليه أن يمتلك من البداية فكرة ثابتة ومتصورة حول ما سيؤدي إليه كل شيء، وإلا فسيجعل كل شيء، بما فيه ذكرياتنا، متوافقا كما لو كان صحيحا. وذلك لأنه هكذا فقط يمكن لكل شيء أن يتراكم ويترتب بهذه الصورة عبر فترة طويلة من الزمن، أو يبدو كما لو كان كذلك. ولكن لو كانت لدى الشيطان خطة لعب كاملة كهذه في الواقع، أو كان يجيد اختراعها متى ما شاء، فلن يوجد من جديد أي فرق بين هذه «الحقيقة» والحقيقة التي كانت «هناك» مؤخرا. ويمكننا حتى أن نتحدث عن «الطبيعية الوجودية» كأفضل وصف للعالم الذي صنعه الشيطان بكل محتوياته.

من جهة أخرى، فإن المنهج الذي يحقق كلا الشرطين يكون أيضا شاهدا على حقيقة ليست من صنع شيطان ديكارتي. فالأمر ليس فقط أنه ما من سبب للاعتقاد بأن شيطانا ما يعمل (لأن الإمكان المجرد لا يجعل شيئا ما معقولا)، ولا أنه ما من نفع يكتسب عبر الاعتقاد بذلك

(لأنه ما دامت سعادتنا تتحصل بأي حال عبر السيطرة على قواعد الكون الذي أسس له واقع ثابت أو شيطان ديكارتي، فستظل قضايانا صحيحة دوما بحس إجرائي)، لكنه سيكون غير محتمل بالمرة. لأنه من الصعب أن نتخيل ما هو دافع شيطان كهذا، أو لماذا يوجد، أو كيف يكتسب أو يستغل قدراته في المقام الأول.

أي المناهج إذن ثبت أنه ناجح؟

3.2 منهج العقل

إن السبب في النجاح المتفوق للمنهج المنطقي ـ الرياضي هو أنه، بالنظر إلى صفتي المنهج الدقيق، قد أنتج أوسع النجاحات وأكملها وأشدها تناسقا. إضافة لذلك، فحين تتعرض قضية منطقية أو رياضية للتحدي أو الجدل المحتدم، فسيتحقق أوسع وأصلب اتفاق مقارنةً بأي منهج أو موضوع آخر. وذلك لأن التوقعات التي تتضمنها قضايا كهذه تكون قليلة نسبيا، بسيطة ودقيقة التعريف، وكذلك متشابكة بعمق، وهكذا تكون هذه القضايا هي الأسهل على الاختبار. على سبيل المثال، فلاختبار صلاحية برهان ما لن يتطلب الأمر سوى التأكد، عبر التجربة المباشرة، من كل خطوة من البرهان، بما فيها مسلماته والخطوات التي تقود إحداها إلى الأخرى. وبالنتيجة، فإن كونه أقل العلوم التباسا أو عناء قد دفعه لتحقيق أعظم التقدمات في أسرع الأوقات.

من جهة، يمكننا شخصيا في معظم الأحيان أن نكرر البحوث، وبالتالي نؤكد القضايا المنطقية ـ الرياضية مباشرة. ومن جهة أخرى، فإن قضايا المنطق والرياضيات لا تطلق ادعاءات إلا حول معنى الأفكار.

Tele: @Arab_Books

وهكذا فإن التحقق التجريبي الوحيد الذي تتطلبه يكون فكريا، وبالتالي فهو مباشر وغير مكلف. ذلك أنها جميعا قابلة للاختبار في مختبر العقل، حيث توجد الأفكار.

انظر الفصل II.2، إضافة إلى II.5.4، «**الأشياء المجردة**»، III.6، «**طبيعة العقل**»، وIII.9، «**طبيعة الفكر**». انظر أيضا المسارد في ختام III.5.5، «**الاختزالية**»، إضافة إلى II.3.3 وII.3.4.

لتعلم مناهج المنطق والرياضيات، فإن أي كتاب بمستوى جامعي يكفي. وهناك كتاب جيد لتبدأ به، يلمّ بكل شيء، هو Ronald Staszkow and Robert Bradshaw، The Mathematical Palette (1991)؛ مقدمة ممتازة أخرى، تربط الرياضيات بالتفكير، هي: Edward Burger & Michael Starbird، The Heart of Mathematics: An Invitation to Effective Thinking (2000). حول الفلسفة المؤسسة للمنطق (ما هو المنطق ولماذا): Susan Haack، Philosophy of Logics (1978).

حول طبيعة المعنى وأهميته، والترابط بين المنطق واللغة، راجع: A. J. Ayer، Language، Truth، and Logic، 2nd ed. (1946); Wesley Salmon، Logic، 3rd ed. (1984); Paul Horwich، Truth، 2nd ed. (1999); Patrick Suppes، Introduction to Logic (1999); Ernest Lepore، Meaning and Argument: An Introduction to Logic through Language (2000).

حول تطبيق المنطق والتفكير النقدي على خبرات ومشاكل من الحياة اليومية، راجع J. Anthony Blair and Ralph Henry Johnson، Logical Self - Defense (1994); Gregory Colomb & Joseph Williams، The Craft of Argument (2000); Merrilee Salmon، Introduction to Logic and Critical Thinking، 4th ed. (2001); Anne Thomson، Critical Reasoning: A Practical Introduction (2002); and Deborah Bennett، Logic Made Easy: How to Know When Language Deceives You (2004).

Tele: @Arab_Books

3.3 منهج العِلم

إن السبب في أن المنهج العلمي، وهو في الواقع هيكل معقد من الطرق التجريبية، يحل ثانيا في النجاح هو نفس ما قيل أعلاه. ولكنه يهبط درجة عن اليقين المنطقي ـ الرياضي لأن التوقعات التي تنطوي عليها القضايا العلمية هائلة، معقدة، ويصعب أحيانا تحديدها بدقة، وهي كذلك أقل عمقا في الترابط، وتتطلب بحثا أكثر نشاطا وكلفة بكثير يتطلب أن يتم بعيدا جدا عن مختبر العقل.

وهكذا، فإن اختبار تلك المقدمات يكون من الصعوبة بمكان، ويتطلب جهدا طويلا، وعناية فائقة، وتكرارا متعمقا. ولكن حين تحقق تلك المعايير بشكل جيد وملائم، فستكون استنتاجاتنا أوثق وأيقن ما يمكن تحقيقه تجاه الحقائق خارج العقل البشري، مصححة حتى أخطاءنا في التجربة المباشرة. لقد أثبتنا مرارا وتكرارا أن النتائج المستفادة من خلال البحث العلمي هي أحق بالاعتماد من نتائج مشاهداتنا العادية، حيث تنتج توافقا أوسع بكثير ونجاحات أشد مفاجأة بكثير، مع أشد الأمثلة على المعرفة المتقاربة إثارةً للإعجاب في التاريخ. ويجب أن يكون من الواضح أنه من دون تنقية المجهود والمنهج، ومقارنة العديد من المنظورات المختلفة، فإن مشاهداتنا تظل دوما في مستوى أوطأ مما هي عليه مع تنقية كهذه.

حول مناهج العلم، سأذكر المزيد من ذلك في الفصل IV.1.1، **«العلم والفوق طبيعي»**. وكدليل عملي: Stephen Carey، A Beginners Guide to Scientific Method (1997). أما للتفاصيل الدسمة، فراجع Ernest Nagel and Morris Cohen، An Introduction to Logic and Scientific Method (1934)، الذي

Tele: @Arab_Books

وسّعت عليه أعمال أحدث مثل Richard Boyd، Philip Gasper، and J. D. Trout، The Philosophy of Science (1991)، and Mario Bunge، Philosophy of Science I: From Problem to Theory and Philosophy of Science II: From Explanation to Justification (1998).

اقرأ أيضا هذا العمل المهم جدا: Susan Haack، Defending Science ـ Within Reason: Between Scientism and Cynicism (2003)،، الذي يفسر مكانة العلم على سلم مناهجي هذا. ومن المهم أيضا حول المنطق المؤسس للعلم (والتفكير اليومي): Brian Skyrms، Choice and Chance: An Introduction to Inductive Logic، 4th ed. (1999); Ronald Giere، Understanding Scientific Reasoning، 4th ed. (1996); and Paul Horwich، Probability and Evidence (1982).

3.4 منهج الخبرة

إن السبب في أن خبرتنا اليومية الشخصية، حتى لو لم يحللها منطق قاسٍ أو إجراء علمي صارم، تحل في المركز الثالث، هو أننا نعرف من الخبرة أنها أهل للاعتماد أكثر من كل ما سواها. وبالفعل، فكل شيء نعرفه يأتي في النهاية من خبرتنا الحياتية الخاصة، وفي معظم الأحيان فنحن على وفاق تام مع ما نلاقيه هناك، وهو ما قد يكون غير محتمل لهذه الوفرة من الناس ما لم نكن مصيبين عموما حول أكثر هذه الحقائق المتفق عليها.

ولكن لو خرج شخص ما بادعاء حسن الإثبات علميا أو منطقيا يتناقض مع خبرتنا المباشرة، فلدينا إذن سبب وجيه للاعتقاد بأن خبرتنا على خطأ، لأن خبرة واحدة غير مدروسة لا يمكن أن تكون أصح وأوثق من مئة خبرة تعرضت للتحليل والاختبار. وتنطبق هذه الحالة بأفضل شكل لو أمكن لخبرتنا الخاطئة نفسها أن تفسرها الحقائق المثبتة للعلم أو المنطق.

وبالضد من ذلك، فلو أن أحدهم قد خرج بادعاء تاريخي مثبت، أو بتوكيد معقول من طرف خبير، أو استخلاص ممكن ولكن غير مثبت، يتناقض مع تجربتنا المباشرة، فلدينا سبب وجيه للتصديق بخبرتنا بدل ذلك الادعاء. وذلك لأنه ما من شك لدينا في أن الخبرة المباشرة أصيلة، حتى لو لم نتفحصها علميا أو منطقيا وكنا لهذا مضللين بها. ولكننا نعرف من الخبرة أن الادعاءات التاريخية يمكن أن تتكشف كنتيجة لأكاذيب أو أخطاء، وكذلك يمكن للخبراء أن يخطئوا (عمدا أو غير عمد)، ولا يمكن لأي شيء غير مثبت أن يدعي الحكومة على ما يملك في ذاته برهانا أكبر عبر كونه في مجال خبرتنا المباشرة. وهذه الحالة تنطبق أفضل حين يمكننا إثبات أن هناك عيوبا أو نقائص في هذه المزاعم المتناقضة، أو حتى شكا مقبولا فيها.

ومع ذلك، فسيظل من الأفضل أن تتفحص خبراتك الخاصة بالعقل والبصيرة العلمية، حتى لو لم يمكنك أن تمنحها نفس السلطة التي للبرهان الصامد أو الحقيقة الثابتة علميا. بالنسبة لنا، لو كنا نريد مزيدا من اليقين لا أقل، فيجب على منهج الخبرة أن يكون هو الممارسة البسيطة لعيش حياة عقلانية، مطبقين مبادئ المنطق والعلم أنى ما أمكن. سيضمن هذا أن خبرتك الحياتية الخاصة ستنتج معرفة أوثق بكثير، وتكون أكثر مرونة (عبر كونك منفتح العقل ومتشككا)، وبالتالي أقل تحديا على يد نتائج المنطق والعلم.

راجع الجزء الأخير من المسارد في II.3.2 وII.3.3 أعلاه. وكمقدمة بسيطة جدا: Theodore Schick & Lewis Vaughn، How to Think About Weird Things: Critical Thinking for a New Age، 3rd ed. (2001).

أما ما يخصّ تحسين منهج الخبرة الشخصية، فعلى المرء أن يبذل وسعه لفهم أنواع الأخطاء التي قد نقع فيها، لكي نتجنبها أو نصلحها. انظر Massimo Piattelli - Palmarini، Inevitable Illusions: How Mistakes of Reason Rule Our Minds (1994)، and Thomas Gilovich، How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life (1993)، للمبتدئين فقط. وربما أيضا: Thomas Gilovich، Dale Griffin، and Daniel Kahneman، eds.، Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment (2002) and Dietrich Dörner، The Logic of Failure: Why Things Go Wrong and What We Can Do to Make Them Right (1996). ويهمنا أيضا في هذا الموضوع المقطع III.10.4، «طبيعة الروحانية».

ومن المفيد أيضا أن ندرس الأبحاث حول شهادة شهود العيان، حيث أنها تتضمن إشارات إلى المدى الذي يمكن أن تثق فيه، قل أو كثر، بإدراكك أو ذاكرتك وكيف يمكن أن تحسّنهما. انظر: Daniel Schacter، The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers (2002); Elizabeth Loftus & James Doyle، Eyewitness Testimony: Civil and Criminal، 3rd ed. (1997); Daniel Schacter & Joseph Coyle، eds.، Memory Distortion: How Minds، Brains، and Societies Reconstruct the Past (1995); and Gary Wells & Elizabeth Loftus، eds.، Eyewitness Testimony: Psychological Perspectives (1984). لكن السر الحقيقي هو أن تتعلم بنفسك كيف تكيّف أفكارا مستمدة من المنطق والعلوم في حياتك اليومية (راجع مسارد المقطع السابق).

3.5 منهج التاريخ

إن سبب حلول المنهج النقدي ـ التاريخي في المركز الرابع هو أن نتائجه، التي تفتقر إلى قابلية مشاهدة الشيء مباشرة، هي غير مباشرة بقدر أدلته، ولكونها غير مباشرة فهي أقل يقينا. ولكن لو أعطينا تقريرا عن

شيء ما لم نشاهده ولا نستطيع مشاهدته (بما أنه حدث في الماضي)، فحين نطبق منهجا مجربا ومختبرا من التحليل النقدي والتاريخي سنكون قادرين على فرز التقارير القابلة للتصديق من تلك الأقل قبولا، والأشد قبولا من أبعدها عن القبول.

ونحن نعرف أن مناهجنا التاريخية الحاضرة تحسن عمل ذلك، وأنها قد تحسنت بشكل ملحوظ، لأنها بالنظر إلى الصفتين المميزتين للمنهج الدقيق، تنتج أوسع وأكمل وأضبط نجاح فيما يخص المناهج التاريخية، وأعرض اتفاق وأشده انتظاما من أي منهج آخر. ولكن حتى أشد القضايا التاريخية يقينية ستظل أضعف من الحقائق العلمية المثبتة، نظرا لأن الطرق المختلفة التي قد تقع بها القضايا التاريخية في الخطأ أكثر بكثير، والطريقة التي يتم بها التأكد منها هي أقل أمانا بكثير.

حول مناهج التاريخ، وهي تخصصي المحترف، لدي الكثير مما سأقوله في الفصل IV.1.2، «المعجزات والمنهج التاريخي». أما للتفاصيل الجادة، فاقرأ: Walter Prevenier and Martha Howell، From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methodology (2001); J. Tosh، The Pursuit of History: Aims، Methods and Directions in the Study of Modern History، 3rd ed. (1999); Joyce Appleby، Lynn Hunt and Margaret Jacob، Telling the Truth About History (1995); C. Behan McCullagh، The Truth of History (1998) and Justifying Historical Descriptions (1984); Robert Shafer، A Guide to Historical Method، 3rd ed. (1980).

أعمال ذات جودة أقل تتضمن: John Gaddis، The Landscape of History: How Historians Map the Past (2002); David Cannadine، ed.، What Is History Now? (2002); Richard Evans، In Defense of History (2000); Paul Veyne، Writing History: Essay on Epistemology (1984); John Lukacs، Historical Consciousness: The Remembered Past (1968); William Dray، ed.،

Tele: @Arab_Books

Philosophical Analysis and History (1966); Marc Bloch، The Historian's Craft (1964); Edward Carr، What Is History? (1961); Homer Hockett، The Critical Method in Historical Research and Writing (1955; cf. Part I); Louis Gottschalk، Understanding History: A Primer of Historical Method (1950); and Gilbert Garraghan، A Guide to Historical Method (1946).

3.6 منهج شهادة الخبراء

إن المنهجين الأخيرين، شهادة الخبراء والاستخلاص المقبول، هما الأقل اعتمادا لأنهما، من جهة، الأقل اهتماما بالتحليل المباشر للأدلة المهمة، ومن جهة أخرى، فهما في الجوهر مشتقان من المناهج الأكثر دقة الموصوفة أعلاه. تحتل شهادة الخبراء المركز الخامس، لأن الخبراء يمتلكون التجربة والمعرفة اللازمة للخروج باستنتاجات أكثر دقة وثقة في مجال تخصصهم مما لدى غير الخبراء.

من العقلاني أن نثق بادعاءات الخبراء، الذين نمتلك أسبابا جيدة من الأدلة للاعتقاد بأنهم قد طبقوا أحد المناهج الأكثر دقة وتوصلوا إلى نتيجة حسنة التأسيس من خلالها، لوْ كان أولئك الخبراء يحققون معايير معينة للاعتمادية. وهذه الاختبارات تتضمن، ولا تقتصر على امتلاك مؤهلات أصيلة مناسبة للبحث في القضية محل التساؤل، وتأكيد العديد من الخبراء الآخرين، والبرهان على أن تحيزات الخبير تقع تحت تحكم التزامه الصارم بواحد أو أكثر من المناهج الأخرى التي وصفت أعلاه. وكلما ازدادت الضوابط المماثلة التي يحققها مصدر خبير ما في كل حالة محددة، ازدادت الثقة في ادعاءاته حول الأمور ذات العلاقة. ولكن حتى شهادة الخبير الأشد ثقة لن تصل بدرجة اليقين بالنتائج واسعة

الإثبات والأكثر دعما بالأدلة في المنطق، الرياضيات أو العلوم، أو خبرتنا الشخصية المباشرة عن الحقائق ذات العلاقة، أو النتائج المباشرة للبحث التاريخي. فهناك طرق لا حصر لها يمكن للخبير أن يقع من خلالها في الخطأ، ولا يمكن التأكد منها إلا بوسيلة أخرى أشد مباشرة.

ومن المهم أيضا أن نحدد ما الذي يملك الشخص خبرة فيه. على سبيل المثال، قد يكون اللاهوتي خبيرا في اللاهوت، ولكن هذا يعني فقط أن لديه خبرة أصيلة في أفكار اللاهوت، لكنه ليس خبيرا في الأسئلة الواقعية مثل وجود الله أو إن كانت الكاثوليكية هي الدين الواحد الصحيح. لا يمكن لأحد أن يكون بحق خبيرا في هذه الأسئلة، لأنه لا يوجد من يملك أدلة حقيقية عليها، أو على الأقل أدلة ناتجة بشكل لائق من أحد المناهج المتفوقة أعلاه. ولا يمكن للاّهوتي أن يدعي امتلاكه لخبرة أكثر مع إله حقيقي مما نمتلك نحن.

إضافة لذلك، فالعلم والمنطق يتقدمان على الخبرة، وفي حال أن أي خبير يدعي صحة شيء ما بشكل يناقض المنطق والعلم، فخبرته وحدها لا تؤهله لشيء ـ في الواقع، فإن هذا يلقي بظلال الشك على كل أمر آخر يدعيه من موقعه كخبير. وهذا يصح أيضا حين يحاول خبير ما تأكيد شيء يناقض خبرتنا الشخصية المباشرة أو البحث التاريخي السليم. وأسوأ من ذلك، ففي مجالات مثل اللاهوت قلما نجد اتفاقا يذكر بين الخبراء المؤهلين، ونرى قدرا هائلا من الانحياز الإيديولوجي الذي قلما يخضع للضبط الموضوعي.

وهكذا، فحين نتفحص ادعاءات الخبراء، علينا أن نضع في الحسبان

Tele: @Arab_Books

ما إذا كانوا خبراء فعلا في الموضوع محل البحث، وما إذا كانت ادعاءاتهم تحقق ضوابط شهادة الخبراء الموثوقة.

يمكن استجلاء المواد ذات العلاقة حول كيف نقيّم صلاحية الخبير، من الأدلة القانونية حول الموضوع: مثل Steven Lubet، Expert Testimony: A Guide for Expert Witnesses and the Lawyers Who Examine Them (1999) and James Richardson، Modern Scientific Evidence، Civil and Criminal: Weight and Sufficiency، Admissibility، Objectives of Law and Science، Scientific Tests and Experiments، Specific Methods of Proof، 2nd ed. (1981). انظر أيضا: Benjamin Radford، Media Mythmakers: How Journalists، Activists، and Advertisers Mislead Us (2003).

3.7 منهج الاستخلاص المقبول

وبالمثل، فمن العقلاني أن نثق بالنتائج غير المختبرة إنما المنطقية للتعميمات الاستخلاصية الصالحة من حقائق غير مكتملة. على الأقل، ما دامت قوتها الاستقرائية ملزمة ونحن لا نمنحها أي يقين أكبر من نتائج المناهج الأدق. ما الذي يعنيه كل ذلك بحق السماء؟

«التعميم» هو ادعاء يستَخلِص من حالات قليلة أن شيئا مشتركا في تلك الحالات سيصح في الواقع على كل شيء مشابه، باستخدام ما يعرف بـ«المنطق الاستقرائي» (في مقابل «المنطق الاستنتاجي» الذي تكون نتائجه تصورية وبالتالي يقينية عمليا لا تجريبيا، وبالتالي أقل يقينية نسبيا). يمتلك التعميم «قوة استقرائية ملزمة» حين لا توجد أي أدلة موثوقة تلقي بظلال الشك عليه، وقدر مذهل من الأدلة من مجالات أو مصادر متناثرة تشير إلى أنه صحيح.

على سبيل المثال، فالعديد من اعتقادات الطبيعيين الوجوديين حول

Tele: @Arab_Books

طبيعة الكون هي لحد الآن غير مختبرة إلا عبر منهج الاستخلاص المقبول، ولكن حيث أن الوقائع تقف إلى جانبها بشكل ملزم، وسعتها وقدرتها التفسيرية هائلة، تحقق التناسق والتقارب مع نتائج كل المناهج الخمسة الأخرى، في حين لا تداني الرؤى الكونية البديلة ذلك في أي من الجوانب، فمن المعقول أن نعتقد بها بيقين يستحق التقدير. ومع ذلك، فيمكن لكل ذلك أن يتغير، لو أن نتائج أي من المناهج المتفوقة تسفر عن حقيقة مناقضة.

3.8 منهج الإيمان الخالص

يشير منهج الإيمان الخالص إلى تأسيس الاعتقادات فقط على التقليد، التناقل، الرغبات أو التخمين المحض. وهذا يعني الإيمان بمعنى الثقة بما يقال لنا، أو «نخمّنه» أو نريده أن يكون صحيحا، دون أن يتطلب أي برهان. بعبارة أخرى، التصديق بتوكيد لا أساس له. والطبيعيون يرفضون هذا المنهج، وذلك لسببين مهمين.

الأول، أننا نعرف بفضل التجربة أن التأكيدات التي لا أساس لها كهذه هي في العادة خاطئة. كما نعرف أنها نتيجة لعمليات **ليست** عموماً هادفة للحقيقة. فالتقاليد والتسامع والرغبات تنقل الاعتقادات بسهولة بغض النظر عن علاقتها بأي شيء حقيقي. فهي توصل المعتقدات الخاطئة بنفس سهولة الصحيحة. وعلى العكس، فالمناهج الأخرى التي قد ناقشناها هي **فعلا** هادفة للحقيقة عموما. وهي بكل تأكيد أكثر انتقاء للحقيقة من الصدفة الخالصة.

كلما أخضعنا المزاعم للاختبار، في الواقع، سنجد أنها حين تنبع من

Tele: @Arab_Books

التقليد أو الرغبة وحدها، أو أي مصدر آخر من دون دعم، فتلك الأفكار خاطئة أكثر مما قد تكون صحيحة، ويمكننا أن نرى ذلك بفضل العدد الهائل من الخرافات والأساطير والمعتقدات التقليدية التي قد تحطمت أو أسقطت عبر التاريخ. وهكذا فلا يمكننا أن نضع ثقتنا في هذه الأمور بمفردها. فنحن نحتاج لشيء آخر. ولهذا فنحن نحتاج لشيء أكثر من الإيمان [انظر IV.1.1.3، «**علم الإيمان**»].

والثاني، أن الإيمان الأعمى هادم لذاته بحد ذاته. فعدد المعتقدات الباطلة سيتفوق دوما وبشكل هائل على عدد الصحيحة. وينتج من ذلك أن أي طريقة اعتباطية للانتقاء ستكون ناجحة لأقصى حد في انتقاء المعتقدات الباطلة. وهكذا فالاحتمال عالٍ جدا أن اعتقادا قائما على مجرد الإيمان سيكون خاطئا. والتاريخ يزخر بأمثلة عن العواقب الحزينة للإيمان في غير محله. وهكذا، ومن جديد، فنحن نحتاج لشيء ما أكثر. وهذا «الشيء» هو ما قمت بوصفه أعلاه: نظام اعتقادات مبني على تطبيق المناهج الهادفة للحقيقة والمثبتة على خبرات بسيطة، مباشرة، لا يمكن إنكارها.

3.9 ملاحظات نهائية حول المنهج

كما لاحظنا بالفعل، فإن المناهج التي دافعنا عنها أعلاه يجب اعتبارها متفوقة على التسامع والتخمين المجرد، الذين نعرف من الخبرة المطولة أنها ليست محل ثقة. ونعرف أن تلك الأخيرة يندر أن يتوصل إليها عبر أي شيء له علاقة بالحقيقة، ولكن في أكثر الأحيان عبر عوامل مجهولة وتصادفية لا علاقة لها.

وعلى النقيض، فبين تلك المناهج الصحيحة ثمة شيء واحد مشترك: اعتماد عميق على الأدلة والعقل. العقل لأن علينا أن نفكر بتعمق ومن دون خطأ، والأدلة لأنه ما من وسيلة أخرى توفر لنا سبيل الوصول للحقيقة. وبما أن وصولنا للحقيقة عموما يتناسب طرديا مع وفرة وجودة الأدلة، فعلينا أن نعلق أدلتنا على ذلك، ولا شيء سواه.

لا يوجد أي معنى في استبدال العقل والأدلة بأي شيء آخر، كالتراث أو الإيمان. فكما رأينا من قبل، فإن خطأ كهذا سيملأ عقولنا بمعتقدات غير موثوقة وخاطئة على العموم. ذلك أنه لا شيء في مناهج التراث أو الإيمان، أو أي إجراء آخر، يشير إلى أنها أهل للاعتماد، وبالتأكيد ليس بأي شكل يمكنه التنافس، منطقيا أو عمليا، مع المناهج الست الموصوفة أعلاه [انظر أيضا **II.2.2.8**، «**الاعتقاد المبرر طبيعيا**» و**III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**»].

ختاما، وقبل أن أمضي علي أن أوضح بشكل موجزٍ ترابطين لـ«البرهان» و«البرهنة» في سياق المناهج. فالعلماء، القضاة، وعامة الناس يعنون بـ«البرهان» أي هيكل من الأدلة يكفي لتبرير الاعتقاد، أي: «البرهان» على أن شيئا ما يحتمل جدا أنه صحيح. والبرهان غير الكافي يعني سببا غير كافٍ للاعتقاد. فقط في المنطق والرياضيات يعني «البرهان» إثباتا حاسما على أن شيئا ما صحيح **بكل تأكيد**. بالطبع، فحتى ذلك ليس أكيدا جدا كما يبدو (فقد نكون دوما على خطأ)، بل هو نوع مختلف جدا من اليقين عن «البرهان» في السياق التجريبي. وبما أن الوقائع، أي الحقيقة حول ما يوجد، يمكن **فقط** أن تُعرَف بشكل محتمل، وليس بكل يقين، ففي أكثر الأحيان ستجدني أتحدث عن البرهان التجريبي بدلا من المنطقي خلال باقي الكتاب.

Tele: @Arab_Books

للمزيد حول عدم التوافق بين الدين والعلم، وحول الاستعمال السليم للمنطق والعلم، راجع قسم الإيمان والعقل Faith and Reason من الشبكة العلمانية (www.infidels.org/library/modern/reason). وهناك مناقشة قصيرة إنما ممتعة بقلم Herbert Feigl in «Naturalism and Humanism،» American Quarterly 2 (1949)، pp. 135 ـ 48؛ وأعيد نشر القسم المهم منها في pp. 59 ـ 67 of James Gould's Classical Philosophical Questions، 8th ed. (1994). راجع أيضا المسرد الذي يختم II.2.2.8، «**الاعتقاد المبرر طبيعيا**».

Tele: @Arab_Books

III ـ ما الذي يوجد؟

1 ـ فكرة «الرؤية الكونية»

إن «رؤيتك الكونية» هي كامل فلسفتك عن العالم: ما الذي يوجد؟ من نحن؟ ولماذا نحن، وكيف يجب أن نتصرف ـ كل شيء. لكل منا رؤيته الكونية، سواء أكان واعيا لذلك أو لا. إن كنت غير واعٍ لذلك، إن لم تكن تستطيع عرض رؤيتك بفصاحة، فيحتمل أن لديك رؤية خاملة الفكر، مستعارة في المعظم من محيطك، زملائك، وخبراتك العشوائية، بدلا من التفكير والمشاهدة الحذرة.

ويجدر بنا التخلي عن هذا الإهمال. فعلينا أن نهتم بالأدلة، ونبني رؤية كونية تستوعبها بأفضل ما يمكن، مستخدمة كل ما قد تعلمناه. وعبر اتباعنا للمناهج الأفضل، بشكل متسق وصحيح، سينبع مدى محدد من المعتقدات المبررة حول أنفسنا والكون. وهذا ما قد قام به الباحثون والعلماء، على نحو تراكمي، خلال قرون عديدة حتى الآن. وستجد أن ما جمعوه عن المعرفة المدعمة جيدا يدعم الطبيعية الوجودية إجمالا، بوصفها الرؤية الكونية العامة التي تستوعب بكل سهولة واستعداد كل ما يمكننا بصراحة القول إننا نعرفه بأية درجة من اليقين، بأفضل شكل. يشكك العديد من الناس في ذلك. ولكنهم كثيرا ما يقومون بذلك عن

Tele: @Arab_Books

جهل أو إنكار صريح لنتائج العلم والتاريخ، وخصوصا ما ظهر في الخمسين عاما الأخيرة وما قبلها.

للمزيد حول فكرة «الرؤية الكونية»، اقرأ David Naugle، Worldview: The History of a Concept (2002) & A History and Theory of the Concept of «Weltanschauung» (Worldview) (1998); William Cobern، World View Theory and Science Education Research (1991); Leon McKenzie، Adult Education and Worldview Construction (1991). مستخدما المسيحية كمثال: Michael Palmer and Stanley Horton، eds.، Elements of a Christian Worldview (1998) and Ronald Nash، Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas (1992).

2 ـ الخطوط العريضة للطبيعية الوجودية

تخيل الرؤية الكونية للطبيعيين بوصفها سفينة. اللوح الأول فيها، وهو ما يمكن أن نسميه المقدّم الحقيقي لمعتقداتنا عن الكون، هو الهيكل الكلي للاستنتاجات الذي نسميه العِـلم، وهو بدوره مبني من تطبيق المنطق والرياضيات على المشاهدة الحذرة. وعلى هذا الأساس نضبّط كل ما سواه. أولا، خبراتنا الشخصية، التي تشكّل البدن. ومن ثم هيكل الاستنتاجات المتفق عليها عند من يستخدمون بخبرة المناهج النقدية ـ التاريخية، الذي يشبه السطح. أما الادعاءات الموثوقة للخبراء فتمثل البنى العُليا. أما البحر الذي يعوم فيه هذا الفُلك هو ما نستنتجه عبر تطبيق العقل والأدلة على كل شيء بأجمعه ـ ميتافيزيقيتنا الخاصة.

وهكذا، فلو شئت معرفة ما نعتقده حول معظم الموضوعات، فأنت تحتاج ببساطة إلى قراءة الأعمال القيمة في العلوم والتاريخ. مما يعني، أولا، كتبا دراسية بمستوى جامعي ذات جودة معتبرة، وثانيا، كل

Tele: @Arab_Books

الأدبيات الأخرى التي تستمد تلك محتوياتها منها. إن المعظم الهائل من ذلك المحتوى هو ما نعتقد به. أما الأدلة والتعليل لتلك المعتقدات فهي مقدمة في أعمال كتلك ولا حاجة لتكرارها هنا. ولكن حيث أني أناقش الميتافيزيقا عندنا، سأتعرض أيضا لبعض الجوانب المثيرة للجدل من خزانتنا للمعرفة السليمة، خصوصا ما تتعلق منها بالتمييز بين الطبيعية الوجودية وسائر الرؤى الكونية.

ولكن أشد ما يميزنا هو البحر الذي تعوم فوقه السفينة. ذلك أننا لا نملؤه بأي شيء لا يملك مبررا فيما عداه. والشيء الوحيد الذي نراه مبررا هو أن العالم الطبيعي موجود. وهكذا، فكل الطبيعيين الوجوديين يقولون إن وجد أي شيء في كوننا، فهو جزء من الطبيعة، وله سبب أو منشأ طبيعي، ولا حاجة لأي تفسير آخر. هذا الاعتقاد ليس مؤكدا أو مفترضا بوصفه مبدأً أولا، بل تم التوصل إليه عبر بحث حذر ومنفتح لكل الأدلة والأفكار، باستخدام المناهج المعروضة في الفصل السابق.

إن تقدم العلم وسائر المناهج النقدية ـ كما نراه ـ قد وجد بشكل متناسق أسبابا ومناشئ طبيعية لكل شيء أمكننا أن نبحث فيه بتعمق ـ على طول الزمن، وباتساع الفكر، في وفرة موضوعات، مترابطة كانت أو متناثرة. وهكذا فإنه استنتاج معقول بشدة أن هذا الحال سيظل دون تغيير. فلدينا كل سبب لنعتقد بأن نتائج الأبحاث المستقبلية ستكون متشابهة على الأرجح في كل موضوع آخر ما أن يمكننا التوصل إلى أدلة كافية لحسم الموضوع.

وهكذا فأينما نجد قدرا هائلا من الأدلة، فإننا لا نرى إلا أساسا

متينا للاعتقاد بالطبيعية، وبما أنه لم يشاهد أبدا عكس ذلك، فالطبيعية هي الاستنتاج الأشد معقولية. وما أن يحصل أي تغيير في هذا النمط، فسيكون لدينا مبرر في تغيير رؤيتنا الكونية. ولكن حتى ذلك الحين، فهذه هي الرؤية الأشد عقلانية في الاتّباع. لماذا؟ لأنه بفضل نظام مكتمل من الطبيعية الوجودية فمن الممكن أن نوفر جوابا افتراضيا مقبولا لكل سؤال لم يجب العلم عليه بعد، مما يعني أنها رؤية كونية نشطة ومفيدة. إنه يعني أننا على أساس ما.

إننا نعني «بالطبيعة» الكون غير العاقل، بكل خصائصه وسلوكياته. في الأساس، فنحن لا نعني شيئا أكثر من المكان، الزمان، المادة، والقانون الطبيعي. قد تكون هناك أبعاد أخرى عدا الزمان والمكان، ولكنها لن تكون أيضا إلا امتدادات غير واعية لنفس الكيانات الفيزيائية، تماما كما أن الزمان هو مجرد امتداد للمكان، وكل الأبعاد الثلاثة للمكان هي امتدادات من بعد واحد. قد تكون هناك أشياء أخرى عدا المادة والطاقة، والعديد من الطبيعيين الوجوديين يفترضون ذلك، أما أنا فلا، لأنه ما من دليل أو حاجة إلى أي شيء آخر (وهي رؤية تُعرف دوما بـ«الفيزيقية physicalism»). ورغم ذلك، فلن تكون بدورها أكثر من أشياء غير عاقلة تملأ الكون تماما بنفس الطريقة التي تنتشر فيها جزيئات المادة والطاقة وامتدادات الوجود.

وبالمثل، فهناك بالتأكيد «قوانين» فيزيائية أخرى إضافة لما نعرفه ـ قد تسمح حتى بأشياء خارج نطاق تخيلنا، أشياء ربما كنا نسميها إعجازية، تماما كما كان شامان بدائيا ليتحدث عن رحلة طائرة نفاثة ـ ولكنها لن تكون مختلفة بأي حال عن القوانين التي نعرفها بالفعل: خصائص

Tele: @Arab_Books

صارمة للكون، تصف كيف تظهر وتتصرف أبعاده ومكوناته. ونحن نعتقد أن السبب وراء أن منشأ كل تلك الأشياء سيكون بدوره طبيعيا: حقيقة بسيطة وغير عاقلة. ولا يوجد أي دليل على أي شيء آخر.

هذا هو الحد الذي يتفق عليه كل الطبيعيين الوجوديين. أما ما يأتي في باقي هذا الفصل، وما بعده، فهو رؤيتي الكونية الخاصة، ولا يجب أن يعد تعريفا للطبيعية الوجودية في حد ذاتها، بل مجرد نوع واحد مكتمل منها. ولا يعني أن الاستعراض القادم عن «الأسئلة الكبرى» منتظم أو متعمق بكامله. سيتم التعرض لبعض الموضوعات بإيجاز، وأخرى ستلقى انتباها أوسع. إن مساحة الكتاب تحدده في إطار عرض موجز، وسينتفع المشروع بالتأكيد من توسيعه مستقبلا، ولكن هذه بداية ضرورية.

لمزيد من القراءة، راجع أقسام الطبيعية Naturalism والمادية Materialism من الشبكة العلمانية (في www.infidels.org/library/modern/nontheism). ولاستعراض مجمل الرؤية العلمية عن الإنسان والكون التي يشترك فيها كل الطبيعيين، انظر مثلا Greg Reinking، Cosmic Legacy: Space، Time، and the Human Mind (2003).

أما الكتب التي تدافع عن صيغ من الطبيعية الوجودية فهي وفيرة: Andrew Melnyk، A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism (2003); Daniel Dennett، Freedom Evolves (2003); Taner Edis، The Ghost in the Universe: God in the Light of Modern Science (2002); Simon Altmann، Is Nature Supernatural? A Philosophical Exploration of Science and Nature (2002); Joseph Rouse، How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism، (2002); John Shook، Pragmatic Naturalism and Realism (2002); Matt Young، No Sense of Obligation: Science and Religion in an Impersonal Universe (2001); Robert Nozick، Invariances: the Structure

Tele: @Arab_Books

of the Objective World (2001); Lewis Edwin Hahn، A Contextualistic Worldview: Essays (2001); Kai Nielson، Naturalism and Religion (2001).

وهذا من القرن الـ21 فقط. أما من القرن الـ20: J. T. Fraser، Time، Conflict، and Human Values (1999); Roy Bhaskar، The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences، 3rd ed. (New York: Routledge، 1999); Willem Drees، Religion، Science and Naturalism (1996); Sidney Hook، The Metaphysics of Pragmatism (1996); Kai Nielson، Naturalism without Foundations: Prometheus Lectures (1996); Richard C. Vitzthum، Materialism: An Affirmative History and Definition (1995); Paul K. Moser and J. D. Trout، Contemporary Materialism: A Reader (1995); Jeffrey Poland، Physicalism: The Philosophical Foundation (1994); Peter French، Theodore Uehling، and Howard Wettstein، eds.، Philosophical Naturalism (1994); John Ryder، American Philosophic Naturalism in the Twentieth Century (1994); David Papineau، Philosophical Naturalism (1993); Jeffrey Walther، Religious Naturalism، the First Secular Western Culture Religion in History: An Introduction to a Significantly Modern، New and Different Religion (1991); Paul Kurtz، Philosophical Essays in Pragmatic Naturalism (1990); Paul Kurtz، In Defense of Secular Humanism (1983); Wilfrid Sellars، Naturalism and Ontology (1979); Sterling Lamprecht، The Metaphysics of Naturalism (1967); Yervant Krikorian، Naturalism and the Human Spirit (1944).

ويهمنا أيضا الفصل الذي كتبه Paul Draper، «God، Science، and Naturalism» (in Bill Wainwright، ed.، Oxford Handbook of Philosophy of Religion (2004، ومقالة Alex Rosenberg، «A Field Guide to Recent Species of Naturalism،» British Journal for the Philosophy of Science 47:2 (1996)، pp. 1 _ 29.

هناك كتب عديدة تنتقد الطبيعية. ولا أحد منها يجيب أو يتعلق بالصيغة التي أدافع عنها من الطبيعية، بل بكاريكاتير غير مفهوم للطبيعية عموما. وقد ألّفت هذا الكتاب بطريقة تكشف عدم جدوى انتقاداتهم: انظر: C. S. Victor Reppert،

Tele: @Arab_Books

Lewis's Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason (2003) and Michael Rea، World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism (2002)، وحوله انظر مراجعاتي النقدية في الشبكة العلمانية (www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/rea.shtml and reppert. shtml)؛James Beilby، ed.، Naturalism Defeated? Essays on Plantinga«s Evolutionary Argument Against Naturalism (2002); Frederick Olafson، Naturalism and the Human Condition: Against Scientism (2001); William Lane Craig & J. P. Moreland، eds.، Naturalism: A Critical Analysis (2000); Mark Steiner، The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem (1998)، وحوله انظر مراجعتي النقدية في الشبكة العلمانية&Steven Wagner؛ Richard Warner، eds.، Naturalism: A Critical Appraisal (1994); Ronald Nash، Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas (1992); William Shea، The Naturalists and the Supernatural (1984).

وهناك أيضا انتقادات متعصبة للطبيعية أيضا، تتسم بالجهل والقصور معا، وتفتقر للنزاهة أو الرقي. انظر مثلا: تهجمات Phillip Johnson in Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science، Law & Education (1998) and The Wedge of Truth: Splitting the Foundations of Naturalism (2000); or David Noebel's Understanding the Times: The Religious Worldviews of Our Day and the Search for Truth (1994) and (with Tim LaHaye) Mind Siege: The Battle for Truth in the New Millennium (2000) or (with J. F. Baldwin & Kevin Bywater) Clergy in the Classroom: The Religion of Secular Humanism، 2nd ed. (2002). وليس لما يقولونه أدنى دخل بما أدافع عنه هنا.

3. طبيعة الكون ومنشؤه

من أين جاء الكون؟ ولماذا يوجد على الإطلاق؟ ولماذا هو بهذا الشكل المحدد؟ هذه بضعة من الأسئلة الكبرى التي يحاول العلماء اليوم الإجابة عليها. ولكن لا أحد يعرف الأجوبة حتى الآن. فلدينا

معلومات قليلة جدا، وإمكانيات وفيرة جدا. كل تفسير يمكن لأحد أن يقدمه، بما فيه «الله فعل ذلك»، سيكون مجرد فرضية عند هذه النقطة. ولكن رؤيتنا الكونية يجب أن تقترح بعض الإجابات، يجب أن تقوم ببعض التوقعات، وإلا فلن تكون سليمة. لا يمكن لأي شخص أن يدعي اليقين العلمي بعد. ولكن أجوبتنا قد تظل معقولة مع ذلك. فاستنتاج ميتافيزيقي جيد من كل الحقائق المتوفرة قد يكون الافتراض الأفضل والأشد معقولية.

3.1 المعقولية وفرضية الإله

لكي تكون معقولة، فعلى الفرضية أن تمتلك معنى، ولا تتصارع مع أي من الأدلة، وأن تكون استنتاجا منطقيا من الأدلة التي لدينا، وتتضمن أقل عدد ممكن من العناصر غير المثبتة. بعبارة أخرى، فعليها أن لا تتطلب منا «ارتجال» الكثير منها دون أي أساس ـ أي ما نسميه بالافتراضات «المرتجلة ad hoc». إضافة لذلك، فلو كانت عدة نظرياتٍ معقولةً، فيمكن لأي منها أن يكون صحيحا، ولكن حتى نتوصل إلى أدلة أكثر سيظل رهاننا الأفضل على النظرية **الأرجح**. وهكذا، فبعد تحقيق شروط المعقولية، فالتفسير الأرجح سيكون ذلك الذي يملك **المدى والقدرة** التفسيرية الأكبر. إن الفرضية ذات «المدى التفسيري» تفسر حقائق عديدة، لا واحدة أو اثنتين فقط، وبهذا فهي تفسر قدرا كبيرا حول لماذا يوجد هذا الكون بدلا من غيره. والفرضية ذات «القدرة التفسيرية» تجعل الحقائق التي تفسرها محتملة جدا. بعبارة أخرى، لو أعطي لنا هذا التفسير كحقيقة، فإننا على الأرجح، إن لم يكن يقينا، **سنتوقع** وجود هذا الكون وما هو عليه.

تاريخيا، لجأ معظم الناس إلى إله أو خالق ما كتفسير للكون. ولكنه، من بين التفسيرات، ليس بالتفسير الجيد جدا. فالمشكلة تظهر في التفاصيل، حين يبدأ الناس بارتجال أمور كثيرة لجعل فرضية الإله مقبولة (انظر IV.2، «**الإلحاد، سبعة أسباب لعدم الإيمان**»). وبالفعل، فهذه النظرية إما تتناقض مع الكثير من الأدلة أو ـ لكي تتجنب ذلك ـ فهي تتضمن تعقيدا هائلا من الافتراضات المختلفة لحذف تلك التناقضات عبر التفسير. وأسوأ من ذلك، ففكرة أنه كان هناك إله ما قبل أن يوجد الكون ـ بعبارة أخرى، فكرة أن شيئا ما وجد حين لم يوجد أي مكان له كي يوجد، أو أن شيئا ما تصرف حين لم يوجد أي زمان كي يتصرف ضمنه ـ لا توفر معنى جيدا أيضا. ففكرة أن الإله يفكر ويتصرف قبل وجود الزمن، رغم أنه لن يوجد «قبل» من دون الزمن، ولا «فكرة» أو «تصرّف» من دون زمن لتحدث ضمنه، هي غير مفهومة بالمرة. ولهذا فبعض اللاهوتيين يخترعون طبقة ثانية من الزمان والمكان غير المخلوقين لكي يعمل الله ضمنه، ولكن هذا ليس سوى افتراض مرتجل آخر لا نملك أي أدلة عليه ولهذا فهو إنما يخلق مشكلة جديدة: ما الذي سبّب وجود تلك الطبقة من الزمان أو المكان؟

وحتى لو أمكننا الخروج بنظرية مفهومة عن الخلق، فسيظل ليس أفضل افتراض منطقي نقوم به. هل يمكن أن نستنتج مما نرى أنه كون طبيعي بالكامل أن هناك خالقا واعيا وراءه؟ ليس فعلا. فنظرا لفقدان أي أدلة واضحة على الإله، وحقيقة أن كل شيء رأيناه يحدث، ولم يتسبب البشر في حدوثه، قد سببته عناصر وقوى طبيعية لا تتغير، فيمكننا ببساطة أن نستنتج العكس: أن العناصر والقوى الطبيعية هي وراء ذلك كله.

Tele: @Arab_Books

سنستكشف هذه النقطة بالتفصيل لاحقا (انظر **IV.2.3**، **«الكون أبله»**). أما الآن، لاحظ فقط أن الأشياء الوحيدة التي قد أثبتت وجودها إطلاقا هي المادة والطاقة والزمان والمكان (وحولها انظر **III.5**، **«ما صنع منه كل شيء»**). وبما أنه يمكننا تفسير كل شيء بالاستناد فقط إلى تلك الأشياء وخصائصها، فإن تفسيرا كهذا (بفرض ثبات كل ما عداه) هو أشد التفسيرات المتوفرة معقولية ـ حيث لا يترك لنا حاجة أو سببا قائما للذهاب لما وراءها واختراع كل أشكال الكيانات غير المثبتة، كالآلهة والأرواح والقوى الإعجازية.

وهكذا فحتى لو كانت «فرضية الإله» معقولة، فلن يعني هذا بأي حال أنها الأشد معقولية. وأحد الأسباب هو أنها لا تملك قوة تفسيرية كافية. فلا يتبع من «هناك إله» أن «الله قد خلق هذا الكون، تماما كما نراه»، بما أن أي وصف للإله قد يتفق عليه الناس سيقتضي بالضرورة كونا مختلفا جدا (وهي مشكلة سنستكشفها أيضا في وقت لاحق). والثاني أن هذه الفرضية لا تملك مدى تفسيريا واسعا. فلا شيء تقريبا من صفات الكون يمكن تفسيره بقول «الله فعلها!» وسننظر في هذه المشكلة في المقطع القادم، حيث سنجد تفسيرات أخرى ذات مدى وقوة تفسيرية أكبر، ومن دون الاستعانة بأي كائن فوق طبيعي. ولكن يمكننا الآن أن نطرح أسئلة محيرة حول فرضية الإله. فعلى سبيل المثال، إن كانت الجنة هي أفضل مكان في الإمكان والله يعرف كل ما يود معرفته أصلا ويمكنه فعل أي شيء يشاء، فلماذا احتاج هذا الكون لأن يوجد من الأساس، ناهيك عن أن يتخذ الشكل الغريب الذي يبدو عليه الآن؟

مشكلة أخرى هي ما يدعوه الفلاسفة «التسلسل اللانهائي». فإن كان

Tele: @Arab_Books

يجب أن يكون لكل شيء تفسير، فلن تصل أنت لأي مكان عبر تفسير الكون عبر اقتراح الإله. ذلك لأن هذا الإله سيحتاج بدون تفسير. فلماذا يوجد هذا الإله أصلا؟ لماذا هذا الإله تحديدا دون سواه؟ ومن أين يأتي هذا الإله؟ وحتى لو كان «دوما» هناك، فلماذا يمتلك تلك الصفات بدلا من غيرها؟ ولماذا يتصف بتلك الصفات أصلا؟ وحتى على فرض أن بإمكانك الإجابة على كل هذه الأسئلة بتفسير هو الله (مما يضيف تلقائيا قدرا من الافتراضات المرتجلة على النظرية، فقط لكي يكون لها معنى)، فسوف تحتاج إذن لتفسير لذلك التفسير ـ وهكذا دواليك، إلى الأبد. ولهذا فإما أن تكون هناك سلسلة أبدية من تفسيرات بلا نهاية. وفي تلك الحالة لا يوجد أي تفسير «نهائي» لأن التفسيرات لا تنتهي (وهكذا سيظل الكون غير مفسر في النهاية)، أو أن هناك شيئا آخر لا تفسير له، شيئا ما «يوجد» فحسب، وهو ما قد نسميه «حقيقة صارمة». لا توجد أي إمكانيات أخرى.

وينتج من ذلك أنك مهما نظرت للمسألة، لن يمكنك أن تجد تفسيرا «نهائيا» بالحس الذي يرغب فيه الناس. فهذه الفكرة في ذاتها استحالة منطقية. فحتى فكرة اللاتناهي في التفسيرات ستكون بنفسها في حاجة إلى «حقيقة صارمة» لا يمكن تفسيرها. لماذا يجب على سلسلة لانهائية من التفسيرات أن توجد لأجل شيء بالبساطة النسبية لكون واحد؟ لماذا هذه السلسلة دون عداها؟ وهكذا. ولهذا، فالسؤال في نظرنا فعلا هو: أين نتوقف؟ ما هي «الحقيقة الصارمة» الواحدة النهائية التي لا تحتاج لتفسير؟ بالتأكيد، فإن معظم الناس سيقولون أنها الله، أن الله يفسر ذاته بذاته، ولا منشأ له، وأنه بالضرورة موجود

كحقيقة صارمة وحيدة. ولكن هذا يتطلب الاستناد إلى عدد هائل من الافتراضات. فلم لا نتوقف مع ما نعرفه بالفعل - العالم الطبيعي؟ ذلك ممكن بنفس القدر بكل تأكيد. فعلى كل حال، إن كان الله لا يحتاج لتفسير، فلماذا ستحتاج الطبيعة إلى تفسير؟ (راجع المقاطع **IV.2.1**، **IV.2.3** والمقطع التالي).

للمزيد حول لامعقولية فرضية الإله، أو المعقولية المعادلة أو الأعلى لبدائلها، راجع أقسام الشبكة العلمانية حول «الحجة الكونية الإلحادية» (/ www.infidels.org /library /modern /nontheism /atheism /cosmological.html)، «الحجة الكونية» على وجود الله (www.infidels.org /library /modern /theism /cosmological.html)، و«الفيزياء والدين» (www.infidels.org /library /modern /science /physics). راجع أيضا كتب فيكتور ستينجر حول الموضوع: Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe (2003)، Timeless Reality: Symmetry، Simplicity، and Multiple Universes (2000)، and Not by Design: The Origin of the Universe (1988).

3.2 الله والانفجار الكبير

لقد جمّع العلماء ثروة من الأدلة التي تؤكد أن الكون الذي نراه قد بدأ قبل حوالي أربعة عشر مليار سنة كنواة كثيفة مفرطة الحرارة من الطاقة، قامت بالتضخم تحت الضغط، متوسعة ومبردة حتى أنتجت العالم الذي نعرفه. ويسمى هذا الحدث بالانفجار الكبير، الذي يمكن للعلماء انطلاقا منه أن يفسروا كل شيء حدث منذئذ تقريبا: كيف أن الجسيمات والقوى الطبيعية غير المتغيرة قادت بنفسها كليا إلى توسع هائل من بلايين المجرات المعقدة وصفحات العناقيد المجرية الممتدة على أوسع مما يمكن للعين أن تراه؛ كيف ظهرت ضمن كل مجرة بلايين النجوم، تزخر جميعها ببلايين الكواكب؛ وكيف أمكن للحياة، على كوكب واحد منها على الأقل، أن تنشأ

كحادث طبيعي، وتتطور إلينا نحن. هذه هي القصة كما استطاع العلماء حتى الآن أن يشكلوها. والحقائق تدعمها بشكل جيد وواسع.

إن الأسئلة المهمة التي تتبقى هي: لماذا حصل الانفجار الكبير أصلا، ولماذا أنتج هذا الكون المحدد بدلا من سواه. وهنا كثيرا ما تُقترح «الله فعلها» كجواب. ولكنه ليس مناسباً. فلماذا قد يحتاج الله للانفجار الكبير؟ فهو سبيل شديد البطء والفوضوية والتعقيد لخلق الكون، ناهيك عن البشر. فلماذا هذه العملية الطويلة المعقدة من تكاثف الطاقة إلى المادة إلى النجوم إلى المجرات؟ ولماذا هذا التوسع الهائل كنتيجة نهائية؟ قد تظن أن الإله سيخلق الكون كله ببساطة في آن واحد، أو أسرع مما كان على الأقل، ويصنعه فقط كبيرا بما يكفي لنا. لن تكون هناك حاجة إلى عمليات طويلة مترهلة، ولا كواكب أو مجرات أخرى، ناهيك عن مئات الجسيمات دون الذرية التي نعرف عنها.

إن «الله فعلها» لا تتوقع أيا من هذه الأشياء، كما لا تفسرها بشكل جيد. فالله لا يحتاج مثلا للكواركات، أو النيوترينات، أو المجرات، أو بلايين السنين من عمليات بطيئة ميكانيكية. كما لا يمكننا الخروج بأي توقعات حول أي من هذه الأشياء اعتمادا على فرضية «الله فعلها». هل يمكننا أن نستنتج من «الله فعلها» عدد أنواع الكواركات الموجودة؟ أو أنه يجب أن توجد الكواركات؟ أو كم سيتطلب الأمر من الله، ابتداء من لحظة الخلق المبدئية، أن يخلق كائنا بشريا؟ أو هل ستكون هناك أي أشياء تشبه المجرات؟ أو تشبه النيوترينات؟

بالتأكيد، يمكنك أن تخترع مصفوفة هائلة وحاذقة من الافتراضات

Tele: @Arab_Books

حول الإله وخططه التي قد تتوقع أو تفسر كل هذا، أو قد تلجأ إلى عبارات فارغة من طراز «طرق الله غامضة»، ولكن في كلا الحالين فأنت إنما تجعل فرضية الإله **أقل** معقولية من أي نظرية طبيعية تتوقع وتفسر **بالفعل** كل تلك الأشياء الغريبة. وهناك العديد من النظريات التي تقوم بذلك. والعلماء يخضعونها للاختبار حتى ونحن نتحدث. وعلى النقيض، فإن فرضية الإله قلما تطرح توقعات يمكن اختبارها بالمرة.

حين يكون لدينا عدد من النظريات، وكلها تفسر كل الأدلة التي لدينا، فلا يمكننا إذن أن نقول بصحة أي من هذه النظريات. وهذا يعني أنه حتى أفضل نظرية عن الإله يمكن تخيلها لا يمكن تأكيدها حتى الآن. إذ لا يمكننا ادعاء أننا نعرف بالتأكيد **أي** فرضية للإله صحيحة ما لم يتم فعلا **تفنيد** كل البدائل الأبرز، إلى حد يكون معه من العقلاني علميا أن نرفضها. وهذا ما لم يحدث بعد. كما ليس من العقلاني أن نتقبل «الله فعلها» كتفسير ما لم يصغ أحدهم نظرية ما بطريقة **تفسر الأشياء فعلا**، مثل سبب وجود الكواركات، وتلك الأنواع المختلفة من الكواركات، وسبب وجود المجرات، ولماذا استخدم الله كل تلك الأشياء وليس شيئا آخر، ولماذا تطلب الأمر من الله بلايين السنين كي يخلقنا ـ بدلا من أيام أو سنوات مثلا. وهكذا.

تزودنا العديد من النظريات الطبيعية بالفعل بهذه التفسيرات، وذلك ما يجعلها الآن أكثر وجاهة من نظرية الإله. فهي تلاقي كل شرائط المعقولية الأخرى أيضا: فهي تملك معنى، تناسب كل الأدلة، وتمثل استنتاجات منطقية مما نعرفه، وتتطلب أقل عدد من الافتراضات المرتجلة. كما أنها تمتلك المزيد من القوة والمدى التفسيري، بما أنها

تفسر معظم الخصائص الغريبة لهذا الكون، وتتوقع أن هذه الخصائص محتملة جدا ـ وهو ما لا تقوم فرضية الإله بأي منه.

حول نظرية الانفجار الكبير، راجع: Joseph Silk، The Big Bang، 3rd ed. (2000); Alan Guth، The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins (1998); and Barry Parker، The Vindication of the Big Bang: Breakthroughs and Barriers (1993).

3.3 نظرية عديد الأكوان الحديثة

حاليا، تنتمي التفسيرات الأشد مصداقية لطبيعة الكون ومنشئه إلى «نظرية عديد الأكوان»، وهي فكرة أن كوننا ليس إلا واحدا من كثير. والنظريتان الأشد معقولية فيما يستكشفه العلماء حاليا هما ما أسميه نظرية سمولن للانتقاء، ونظرية التضخم الفوضوي. وأعتقد أن الأولى أشد إثارة للاهتمام وتملك أكبر دعم من الأدلة. ولكن معظم العلماء يفضلون الثانية، رغم أنها لا تمتلك نفس القدر من الأدلة الداعمة، وذلك لأنها تستند على عدد أقل من الافتراضات المرتجلة. ومع ذلك، فكلا النظريتين تحققان كل شروط القبول، أفضل من أي فرضية عن الإله أعرف عنها. ومن المؤكد أنه، حتى لو استطعنا تفنيدهما، لا يمكننا أن نقول بمسؤولية أي إله.

إن نظرية التضخم الفوضوي استخلاص مقبول من الفهم والمشاهدات العلمية المعاصرة، وتتوقع كل ما نشاهده. فهي تعتقد بأن خواص الكون التي يمكن لها أن تختلف عما هي عليه، مثل كتلة الكواركات، «تجمدت» في محلها حين برد الكون، وكنتيجة للاحتمية أو الفوضوية الكمية، فقد انتهى الأمر عشوائيا بأجزاء مختلفة من الكون مع خصائص مختلفة ـ

Tele: @Arab_Books

فبعضها من دون كواركات، وبعضها له كواركات ذات كتلة مختلفة، وهكذا. ولكن الكون تضخم بسرعة هائلة، بحيث ما أن تجمدت تلك الخصائص في محلها عند كل نقطة ضئيلة، حتى تنامت تلك المساحة إلى حجم أوسع بآلاف المرات مما قد يمكننا رؤيته. وهكذا، فالكون الذي نشاهده يبدو مماثلا في كل مكان ـ ولكن لو استطعنا أن ننظر إلى بُعد كافٍ، فسنشاهد أجزاءً مختلفة من الكون بخصائص مختلفة بالكامل. وينتج من نفس النظرية أن مناطق عديدة من الكون عديد الوجوه ستنهار وتبدأ العملية بكاملها من جديد، متسببة في انبثاق المزيد من الأكوان عديدة الوجوه من الكون الأصلي، وهكذا. لا نعلم عن شيء يمكنه إيقاف هذه العملية، ولذا فعليها أن تستمر للأبد ـ ولربما هي كذلك. وهكذا فلو أن التضخم قد حدث، وكان فوضويا، فسيُنتج كل كون ممكن تقريبا، بما فيه كوننا.

إن النظرية أعلاه ليست مجرد تخمين. فكل عنصر منها يستند كليا إلى علم معروف. فالتضخم ذاته، السلوك الفوضوي أو العشوائي في مستوياتٍ صغيرة، المناطق المتضخمة التي تصبح أكبر بكثير من أي مساحة يمكننا رؤيتها. الخ... كل هذه الأمور تتبع بالفعل حقائق علمية معروفة ونظريات ثابتة، تقوم على مشاهدات تجريبية. ومعظم العلماء يتفقون على ذلك. مما يؤسس لحجة قوية بما يكفي، رغم أننا لم نجد بعد أدلة مباشرة على هذا النوع من الآلية عند نشأة كوننا، وهو ما يبحث عنه العلماء اليوم.

تتوقع هذه النظرية أيضا مدى الأشياء الممكنة التي قد تظهر. وبالخصوص، وفقا للتضخم الفوضوي والمعرفة العلمية الحاضرة، فلن تنتج من هذه العملية إلا الأبعاد والجسيمات، التي تخضع لنمط

يُعرف بكسر التناظر. وهكذا، فحقيقة أن الأبعاد والجسيمات فقط هي ما أمكن إثبات وجوده، مفسرة كل الظواهر (بما فيها القوى الأساسية وكل قوانين الفيزياء، كما فصّلنا في III.5.3، «**قوانين الفيزياء**»)، هي دعم قوي لنظرية التضخم الفوضوي. كما يمتلك العلماء فهما كافيا للطرق التي يتم بها كسر التناظر، ومنها يتوقعون مختلف أشكال «الأكوان» التي قد تظهر ـ ويصادف أن كوننا هو أحد تلك النتائج المتوقعة بل والمفسّرة. وحيث أنه ما من قوة بوسعها إيقاف التضخم من أن يحدث مرارا وتكرارا عبر الكون، فسيكون هناك عدد شبه لانهائي من «الأكوان»، وينتج عن ذلك أن احتمالية وجود كوننا، وامتلاكه الخصائص التي لديه، عالية جدا. يمكنك أن تفكر في الأمر بوصفه يانصيبا، أن تربح فيه، فهو أمر مذهل، ولكن لو اشتريت كل البطاقات المتوفرة ثم ربحت، فذلك ليس بالمفاجئ أطلاقا، بل أمر يقيني.

وفي حين طُوّرت نظرية التضخم الفوضوي على يد أندري لينده في الـ1980ات، وحازت على دعم واسع اليوم، فقد طُوّرت نظرية أخرى على يد لي سمولن في الـ1990ات، يتفق معظم العلماء على أنها تملك قيمة ما أيضا. وخلافا للتضخم الفوضوي، تتطلب «نظرية الانتقاء» افتراضا مرتجلا واحدا فقط: قانون فيزيائي جديد. ويظل ذلك أقل بكثير من الافتراضات المرتجلة العديدة التي تتطلبها نظرية الإله، بما فيها العديد من القوانين الجديدة التي تحكم قدراته وصفاته العديدة المذهلة، وعدد لا حصر له من المناورات لتفسير، أو تفنيد، كل الأدلة الغريبة التي نملكها فعلا. وهكذا، فحتى لو كان لانتقاء سمولن مصداقية أقل من التضخم الفوضوي، فسيظل أكثر مصداقية من الإله. ولكن،

Tele: @Arab_Books

خلافا للتضخم الفوضوي من جديد (وكذلك لكل نظرية عن الإله)، فإن نظرية سمولن تملك واقعاً بعض الأدلة التي تدعمها أفضل من باقي منافسيها. ولهذا السبب، فإني أعتقد حاليا أنها المرشح الأقوى والتوقع الأفضل حتى الآن.

تستند نظرية سمولن على مشاهدتين غريبتين: ترابط قويّ بين الثقوب السوداء والانفجار الكبير، والتلاؤم المذهل لهذا الكون مع الثقوب السوداء. فأولا، يبدو الانفجار الكبير وكأنه ثقب أسود. فحين نصادم ذرات كبيرة بعضها ببعض في معجّل جسيمات، فهي تتحكم إلى فوضى جنونية من الجسيمات، وقد اتضح أن النسبة بين هذه الجسيمات المختلفة، كل مرة نقوم فيها بذلك، هي تماما نفس نسبة الجسيمات التي يبدو أنها ظهرت من الانفجار الكبير. وهكذا فإن الانفجار الكبير يبدو تماما كما يحدث حين تضغط على ذرة كبيرة بما يكفي لتفجيرها. ومن الغريب أن يكون بإمكاننا إنتاج نفس نسبة الجسيمات التي ظهرت من الانفجار الكبير في كل مرة نفجر فيها الذرات في المختبر ـ إلا لو كان ذلك ببساطة هو ما يحصل. وسيعنّي ذلك أن الانفجار الكبير أمر يحدث حتما، كلما سُحقت مادة كافية تحت ضغط كافٍ. ولكن هذا هو ما يحدث طوال الوقت في كوننا، لأن هذه هي ماهية الثقوب السوداء ـ نجوم قامت الجاذبية بسحقها إلى درجة لا يمكن للضوء أن يفرّ منها. وكوننا يزخر بهذه الأشياء، حيث يحتوي ترليونات الثقوب السوداء.

لكن ذلك غريب حقا، كما لو كان الهدف المحدد للكون هو تكوين الثقوب السوداء. وهذا هو الأمر الثاني. انظر إلى الحقائق فقط، أولا: هناك ثقوب سوداء أكثر بكثير من الكواكب التي تدعم الحياة ـ أكثر جدا،

وثانيا: فإن المادة المخصصة لتكوين الثقوب السوداء أكبر بكثير من تلك المخصصة لخلق الحياة ـ ومن جديد، فهي أكبر بكثير جدا، وثالثا: فإن معظم الكون عبارة عن فراغ ـ يوجد مزيد ومزيد منه مقارنة بأي غلاف جوي دافئ يمكن تنفسه ـ لكن الثقوب السوداء تزدهر في الفراغ، في حين نراه قاتلا للحياة، ورابعا: حتى في هذه البركة المأهولة النادرة التي تدعى الأرض، فقد مرت الحياة بأوقات صعبة جدا وهي تحاول البقاء ـ فنحن نكافح للصمود على هذا الكوكب الضئيل، في منافسة شرسة على موارد نادرة، على جزيرة مجهرية ستصهرها الشمس في وقت قصير نسبيا، ما لم تمحقها الشهب أو الإشعاع البين نجمي قبل ذلك، وهذا ما يقودنا إلى خامسا: فالفضاء مليء بإشعاع وبقايا مميتة، يصادف أنها غذاء للثقوب السوداء، لكنها قاتلة لنا، وسادسا: فمن السهل أن تمحى الحياة، التي قضت أصلا وقتا عسيرا جدا في بداياتها، لكن الثقوب السوداء نواتج حتمية لهذا الكون، ولهذا فمن شبه المستحيل أن نتخلص منها ـ فسوف تصمد لمدة أطول بكثير (ما لم نقم بشيء في هذا الصدد قبل فوات الأوان، كما ناقشت في VII.6، «**جنّة العلماني الإنسانوي**»).

واضح أننا لم نخلق لهذا الكون. ولكن الثقوب السوداء في بيتها ومكانها. و«الله فعل ذلك» لا يفسر هذا، بل لا يجعله معقولا حتى. فقد كان بوسع الله أن يخلق الكون البسيط الذي محوره الأرض كما تخيله القدماء، بأربعة أو خمسة جسيمات أساسية فقط، وكونا ليس أكبر من النظام الشمسي، مليء بهواء يمكن تنفسه. أو أي من مجموعة لا نهائية من الأكوان الأكثر استيعابا للحياة، مع حمولة غير ضرورية أقل بكثير. وحتى لو كان لدى الله أي سبب غريب لخلق كون هو في معظمه قاتل

Tele: @Arab_Books

للحياة، ويجعل ظهور الحياة نادرا وصعبا للغاية، وبقاءها أصعب من ذلك، في كون أكبر بكثير مما ينبغي له، ويوفر فقط نافذة زمنية ضيقة تكون للحياة فيها فرصة، وهكذا ـ حتى عندئذ، فما من سبب محدد لأن يفضّل الله ذلك الكون أيضا لأجل الثقوب السوداء.

والخلاصة؟ معظم الكون ـ إجمالا ـ يخدم غايةً هي إنتاج وإدامة عدد لا يحصى من الثقوب السوداء. ولسنا بالمقارنة إلا كبرغوث وحيد عالق في فقاعة هواء عابرة في قعر المحيط، من حسن حظه أنه حيّ، وسيفنى عما قريب (ما لم نأخذ زمام الأمور بأيدينا)، ينظر بدهشة إلى ملايين الأسماك الكبيرة التي تسبح في البحر الهائل المميت بسهولة طبيعية. أيهما أكثر معقولية؟ أن نبتون قد خلق ذلك البحر لأجل البرغوث؟ أم لأجل السمكة الكبيرة؟ فبعد كل شيء، ربما تكيّف البرغوث ظهر على الكلب، ولكن الحقيقة أن المالك لا يقصد إلا إطعام الكلب.

هذه هي الحقيقة الغريبة التي قادت لفكرة سمولن. إن تفسيرا جيدا لسبب وجود الكون وتشكله بهذا الشكل يجب أن يتوقع كونا مناسبا تماما للثقوب السوداء، ومناسبا بالكاد للحياة. وهكذا فقد جمع سمولن بين هاتين المشاهدتين: إن كان الانفجار الكبير يبدو تماما مثل كتلة كبيرة جدا مضغوطة حدّ التطرف، والثقوب السوداء هي **فعلا** كتل كبيرة جدا مضغوطة حدّ التطرف، فلعل داخل كل ثقب أسود ثمة انفجار كبير جديد. كل مرة ينهار فيها نجم، يتفجر كون جديد، باتجاه آخر، خارج كوننا هذا. ومثل التضخم الفوضوي، فهذا ينتج أيضا عن فيزياء مثبتة. في الواقع، فالتضخم الفوضوي يتضمن نفس التوقع تماما: أن الثقوب

السوداء (كلها أو بعض أنواعها) تولّد أحداث تضخم جديدة ـ انفجارات جديدة. وهذا استخلاص منطقي مما نعرفه بالفعل، وما من قانون طبيعي معروف يمكن أن يمنعه.

ولكن عند هذه النقطة، يقدّم سمولن قانونا فيزيائيا جديدا، كي يفسّر لماذا يعدّ كوننا ممهدا جدا للثقوب السوداء. فالتضخم الفوضوي يتوقع ذلك أيضا، ولكن كحادث فقط. وبالفعل، فقد تكون هناك مناطق من الكون هي أنسب للحياة منها للثقوب السوداء. وحتى لو كانت، فهذا يجعلنا أساساً في الهامش الكوني، لو صح التعبير. وسيفسر ذلك الكثير ـ ولا توجد، حتى الآن، أي أدلة ضد ذلك. ولكن نظرية سمولن تتوقع فعلا أن كونا مثل كوننا **تماما** هو محتمل **بحد ذاته**، معتمدة من جديد على ظواهر علمية معروفة. وهذا ما يمنحها سحرا خاصا.

يقول «قانون» سمولن الجديد أنه حين ينهار نجم إلى ثقب أسود ويحثّ انفجارا كبيرا جديدا لا يمكن أن نبصره، فمن ثم، كنتيجة لنفس اللاحتمية الكمية التي أكدها العلماء تجريبيا (واستنتج عنها التضخم الفوضوي)، ستتفاوت الخصائص الأساسية لذلك الكون الجديد قليلا عما لدى الكون الأم. لا حاجة فعلا لقانون جديد كي نقترح أنها ستتفاوت ـ ففكرة أن معظم التناظرات المنكسرة، إن لم تكن كلها، ستمحى في النهاية داخل ثقب أسود وأن التناظرات الجديدة قد تنكسر عشوائيا بطرق مختلفة خلال التضخم الناتج، يمكن بالفعل استخلاصها من العلم المعروف، وهي بالفعل عنصر من نظرية التضخم الفوضوي. تختلف نظرية سمولن هنا: فهو يقترح أن بعضا من معظم الصفات الأساسية «يتذكرها» ويحتفظ بها هذا الكون الجديد. والتفاوتات

العشوائية التي تمر بها قد تكون انحرافات ضئيلة حول القيمة الأصلية، ولذا فالنتيجة ليست عشوائية تماما.

هذه صفة مرتجلة، لكنها تملك قطعتين من الأدلة تدعمانها: أنها تتوقع تماما ما نشاهده (كونا مفصلا لأجل الثقوب السوداء)، وتحقق ذلك بالاستناد إلى العملية الطبيعية الوحيدة التي نعرف **كحقيقة** أنها قادرة على إنتاج هذا التعقيد المحدد ـ التطور **بالانتقاء** الطبيعي. ذلك أن افتراض سمولن الوحيد ينتج كل المكونات الثلاثة (كما يفسّرها III.8.2، «**التطور بالانتقاء الطبيعي**»): التكاثر ـ حيث أن كل كون منتج للثقوب السوداء، يولّد أكوانا جديدة، والعديد منها تولد المزيد بلا حصر، وهكذا، التطفّر ـ حيث أن كل كون يتفاوت قليلا بعشوائية عن الآخر، والانتقاء ـ حيث لن تتكاثر إلا تلك الأكوان التي تنتج الثقوب السوداء بوفرة.

ومن هذا الافتراض البسيط ينتج أن أكوانا مثل كوننا تماما **محتومة**. ومثل تطور الحياة من بدايات بسيطة جدا، فإن الميل الطبيعي غير الموجه لهذه العملية، حتى لو بدأ مع كون بسيط، أساسي وصغير، سينتهي بأكوان كبيرة جدا، قديمة جدا، معقدة جدا، وغنية بالنجوم، في وفرة لا تحصى. في الواقع، فمعظم هذه العوالم مؤكدٌ أن تظهر في النهاية ـ حيث أنه ما من قوة معروفة يمكن أن توقف هذه العملية، فسوف تستمر للأبد، منتجة مجموعة غير محدودة من الأكوان. ومن المحتوم أن بعض هذه الأكوان ستنتج الحياة أيضا، حيث أن كل الخصائص الضرورية لذلك (الحجم الكبير، العمر المديد، والكيمياء المعقدة)، تنتمي أيضا لمجموعة الخصائص التي تفضي لتشكل الثقوب السوداء.

Tele: @Arab_Books

وبفرض محاولات لا نهائية، تقتضي قوانين الاحتمالات أن كونا مثل كوننا تماما سيظهر في النهاية.

وهنا تملك نظرية سمولن ميزتها الأعظم. فنحن لم نعثر أبدا على مثال وحيد عن حالة مثبتة على تسبب إله بأي شيء، ناهيك عن التوليف الدقيق لخصائص كوننا، أو أي شيء آخر. لكننا قد وجدنا أدلة هائلة على عملية تنتج توليفا دقيقا مذهلا دون أي ذكاء يقف خلفها: التطور بالانتخاب الطبيعي. وهذه سابقة معروفة ـ خلافا للعقول المتجردة أو التسبيب الإلهي مثلا. ونظرية تقوم على سابقة معروفة هي دوما أقل ارتجالا من نظرية تقوم على آليات جديدة كليا وغير مشاهدة. ونحن نعرف أيضا أن الثقوب السوداء تنتج ظروفا تشبه الانفجار الكبير. كما نعرف أن التأثيرات الفوضوية والكمية يمكن أن تنتج تفاوتا عشوائيا. ونعرف أن التناظر يمكن أن ينكسر نظريا بطرق مختلفة، مفسرا تشكل كل الأبعاد والجزيئات الأساسية التي تفسر كل قوانين الفيزياء (انظر III.5.3، «قوانين الفيزياء»). وكذلك نعرف أن ظرفا زمكانيا جديدا يمكن أن ينمو ضمن ثقب أسود حيث لا يمكننا رؤيته. وهلمّ جرًّا.

وهكذا، مثل التضخم الفوضوي، فنظرية سمولن للانتقاء هي استخلاص منطقي من العلم المعروف، ولا توجد ضدها أدلة، وتتوقع تماما نفس نوع الكون الذي لدينا، بما فيه معظم خصائصه غير المعتادة ـ وليس فقط ملاءمته المذهلة للثقوب السوداء، بل كل التفاصيل المحددة التي توفر هذه الملاءمة، كالعديد من الثوابت الفيزيائية (التي، لو تفاوتت ولو بشكل ضئيل، ستنتج ثقوبا سوداء أقل، أو لا ثقوب أصلا). وكلا النظريتين أكثر من معقولة. فكلاهما تفسران لماذا يبدو كل شيء مكوّنا

Tele: @Arab_Books

من أبعاد وجسيمات فحسب. كلاهما تفسران سبب وجود كواركات ونيوترينوات، وامتلاكها لتلك الخصائص. كلاهما تفسران سبب سعة الكون وقدمه، وكون معظمه غير مأهول بالحياة. كلاهما تفسران سبب تعقيد كوننا هذا، وسبب انتظامه بشكل يسمح بالحياة في المقام الأول. وكلاهما تتوقعان ليس فقط أن الكون سيأتي به انفجار كبير (بدلا من الخلق اللحظي أو التجميع الذكي)، بل لماذا ذلك الانفجار الكبير تحديدا، ونتيجته المميزة جدا. وهكذا فهما تؤديان دورا أفضل في تفسير الأمور مما استطاعت مقولة «الله فعل ذلك» فعله أبدا...

عن نظرية سمولن للانتقاء، انظر: Lee Smolin، The Life of the Cosmos (1997)، with Lee Smolin، «Did the Universe Evolve?» Classical and Quantum Gravity 9 (1992)، pp. 173 _ 192; & Damien Easson & Robert Brandenberger، «Universe Generation from Black Hole Interiors،» Journal of High Energy Physics 6.24 (2001). ولمناقشة لكل أفكار «عديد الأكوان» المعقولة التي تتقبل حاليا كنظريات علمية ممكنة، انظر: Paul Davies، «Multiverse Cosmological Models،» Modern Physics Letters A، 19.10 (2004)، pp. 727 _ 743; and Martin Rees، Before the Beginning: Our Universe and Others (1998). وعن نظرية التضخم الفوضوي، راجع العمل شديد التقنية بقلم Andrei Linde، Particle Physics and Inflationary Cosmology (1990).

3.4 عديد الأكوان ككائن أسمى

في ميدان علم الكونيات، فالجدل بين التأليه والإلحاد هو ـ واقعا ـ مجرد مماحكة في التفاصيل. فكلا الطرفين يتفقان أنه يجب أن يوجد كائن أسمى ما، هو السبب الأول الأبدي والأساس لكل الوجود، ونهاية كل التفسيرات. ولكنهم يختلفون فقط على أي خصائص يملكها هذا «الكائن الأسمى». فالمؤلهون يعتقدون أنه يملك قدرا هائلا من القُدرات

والصفات المذهلة، بما فيها أعقد عقل يمكن تخيله. ولكن كما يشير الملحدون، فما من أدلة على أي من هذه الافتراضات الملصقة (انظر IV.2، «**الإلحاد: سبعة أسباب لعدم الإيمان**»). هناك صفتان فقط نثق بأن الكائن الأسمى يملكهما: أنه موجود بطبعه، ويملك فرصة معقولة لإنتاج كوننا تماما كما نراه. لا يمكن أن نقول أكثر من ذلك دون أدلة كافية. وما من أدلة فعلية على أي من الصفات الإلهية التقليدية.

لقد محّصنا من قبل كيف أن الاعتقاد بوجود مجموعة غير منتهية من «الأكوان» المختلفة معقول أكثر من الله، وقد رأينا أن هناك على الأقل أدلة لذلك بقدر الأدلة على الله، إن لم تكن أكثر بكثير. ولهذا السبب (إضافة لأسباب أخرى سنمحّصها في فصول لاحقة)، فالطبيعيون الوجوديون يستنتجون أن «الكائن الأسمى» يحتمل أنه مجموع كل الأكوان. لا نملك أي أدلة على أن الكائن الأسمى يضم أي شيء أكثر من ذلك، وهذا الكائن يكفي لتفسير كل ما نشاهده، أفضل من كل بديل حتى الآن.

يسمى مجموع من الأكوان كهذا رسمياً «عديد أكوان». وقد يكون ذلك مضللا، حيث لا يوجد في أي من النظريات الأشد معقولية أكثر من «كون» واحد **بحق**. ففي التضخم الفوضوي، ليست «الأكوان» المختلفة فعلا إلا مناطق مختلفة من نفس الكون، حتى حين تكون هذه المناطق الأخرى في بعض الأحيان مختفية ضمن ثقوب سوداء. وذلك يصح أيضا في انتقاء سمولن، والفرق الوحيد هو أنه في تلك النظرية تكون **كل** منطقة مستقلة من الأكوان مخفية ضمن ثقب أسود. ورغم ذلك، فقد أصبح معتادا أن نستخدم «الكون» للإشارة لمنطقة

Tele: @Arab_Books

مستقلة مما يسمى بدوره «عديد أكوان». وهكذا سأستخدم هذه الألفاظ من الآن فصاعدا.

إن عديد الأكوان يفسر كل ما يوجد، وهكذا فهو من البداية جيد بقدر مقولة «الله فعل ذلك». بل إنه أفضل من ذلك حتى، حيث أن عديد الأكوان يناسب وينتج عن الحقائق العلمية المعروفة، ويجعل الخصائص الدقيقة لهذا الكون محتملة جدا ـ في حين ما من سبب للاعتقاد بأن ذلك كون قد يخلقه إله، وما من أدلة على أن إلها قام فعلا بأي من ذلك الخلق. بالطبع قد يسأل المرء لماذا قد يوجد عديد الأكوان أصلا، ولماذا يملك تلك الخصائص التي لديه. ولكن كما أثبتنا من قبل (في المقطع III.3.1 أعلاه)، فيجب أن يوجد شيء ما دون أي تفسير إطلاقا، ولهذا فربما يكون عديد الأكوان. ذلك أنه لو أمكن وجود الله دون تفسير، بكل صفاته المناسبة، فيمكن ذلك لعديد الأكوان. كلا الحلّين يتركان نفس الأسئلة دون جواب. ولكننا نجد أن فرضية الإله تترك المزيد من الأسئلة دون جواب. وهكذا فنحن نقبل بعديد الأكوان بدلا منه، بوصفه «حقيقتنا الصارمة» النهائية.

في الواقع، فإن عديد الأكوان تفسير أبسط من التفسير بالله، لأنه يملك كل صفات الإله التي تكفي لتأسيس وجوده وتسببه في وجود الكون، ناقصاً كل ما يتعلق بالذكاء، المعرفة، الرغبات، أو القدرة المطلقة. وهكذا فهو يؤدي نفس العمل بحمولة أقل. فمثلا، عديد الأكوان أبدي، بمعنى أنه موجود عند كل نقطة زمنية توجد، وُجدت، أو ستوجد للأبد. ولهذا السبب فهو لم يجئ «من» أي مكان. ولم يكن هناك زمن لم يوجد فيه، وهكذا فهو لم يجئ من «لا شيء»، لأنه لم يكن هناك «لا شيء» أبدا.

فقد كان هناك «شيء ما» دوما، ومنه تولّد كل كون. ومع ذلك، فلأنه لا يملك معرفة أو مقاصد أو قوى فوق طبيعية، فعديد الأكوان كيان أبسط بكثير من الله - إذ يتطلب افتراضات غير مثبتة أقل.

يقال أحيانا أن عديد الأكوان ليس بسيطا على الإطلاق لأنه يقترح عددا كبيرا من الكيانات لتفسير واحد فقط. ولكن عديد الأكوان كيان واحد، وليس متعددا. فوجود «أكوان» أو «مناطق» بلا حصر ضمن عديد الأكوان تقتضيه فعلا مجموعة صغيرة وبسيطة جدا من الافتراضات، أبسط بكثير مما يتطلبه جعل الله معقولا. بالطبع، فكل تلك الافتراضات تدعمها بدرجة ما بعض الأدلة على الأقل، خلافا لكل الافتراضات الغريبة عن الله. ولكن عدا ذلك حتى، فما أن تتقبل بالعناصر الأساسية لأي من التضخم الفوضوي أو انتقاء سمولن، فوجود أكوان بلا حصر ينتج بالضرورة، ولا يجب أن يُفترض. وهكذا فهاتان النظريتان تتضمنان قفزة أو قفزتين للتخمين، أما البقية فراسخة في حقائق علمية ثابتة. وعلى العكس، فإن صفات الله تتضمن قائمة طلبات طويلة جدا من التخمينات، لا يدعمها أي علم. وهذا هو السبب، بحدود التفسيرات، في أن عديد الأكوان أبسط من الله.

ولهذا، فأعتقد أن الأرجح هو أن عديد أكوان بلا عقل يوجد الآن، وقد وجد دوما، وهو موجود بطبعه. ولا أدّعي أن هذا أكثر من مجرد فرضية جيدة، لكني أعتقد أنه قد يكون أصح من أي تفسير آخر حتى الآن، لأنه الجواب الأبسط والأقرب للعقل، الذي يفسر أشياء أكثر بالاستناد لمجاهيل أقل، وبنحو مناسب. إن نظرية أن للكون سببا ماديا غير واعٍ تتوقع تماما الكون الذي نشاهده: كون مادي، بارد، آلي، غير

واعٍ. فهو يفسر كليا لماذا نتكون من مادة سهلة العطب، ولماذا تطورت الحياة عبر عملية طويلة وعبثية من التطور، ولماذا الكون بهذا الحجم والعمر، ولماذا لا يمكن أن نملك أدلة جيدة على الكائنات أو الأحداث الفوق طبيعية، وهكذا. وحيث أن هذا تفسير معقول ومفهوم للكون، إلى أن نكتشف أدلة قد تتحداه، فلا حاجة للّجوء لأي بديل. وإلى أن نكتشف وقائع تدعم أي فرضية أخرى، فلا سبب لدينا للبحث عن بديل لها.

3.5 الإجابة على الأسئلة الكبرى

وهكذا، فكيف نجيب على الأسئلة الكبرى؟ هل كانت لعديد الأكوان بداية؟ إن لم تكن، فكيف أمكنه أن يبدأ؟ وإن كانت له بداية، فما الذي وُجد قبل ذلك؟ وما الذي بدأ عديد الأكوان «عليه»؟ ومن أين جاء ذلك؟ ولماذا امتلك القدرة على إنتاج عدة من الأكوان في المقام الأول؟ يمكن للطبيعيين أن يجيبوا على هذه الأسئلة بسهولة ممكنة للجميع.

3.5.1 السبب الأول

لا نعرف بعد إن كان عديد الأكوان قد وجد لفترة لانهائية من الزمن، أو كانت له بداية. فكلاهما ممكن، في التضخم الفوضوي وانتقاء سمولن. ولكن العلماء عموما متفقون على أن نظرية الانفجار الكبير لم تعد تقتضي بداية للزمن، كما كان يظنّ، حيث أن ذلك الاستنتاج يظهر فقط من التفردية، التي لم يعد يتقبل وجودها إلا قلة من العلماء. لا يعرف لحد الآن ماذا يحدث لو سُحِقت المادة بكثافة شديدة، ولكن يُعرف أن مبادئ ميكانيك الكم تجعل التفردية مستحيلة فيزيائيا. وهذا يعني أنه لم يعد يسعنا القول إن كان للزمن بداية.

ومع ذلك، فنظريتا عديد الأكوان الموصوفتان أعلاه تفسران جيدا

فكرة أن هناك بداية، لحظة أولى من الفوضى العشوائية، ولّدت كونا بسيطا ضئيلا ـ أضأل وأبسط كون ممكن، مع أنه بقي فوضويا وغير متوقع، ولهذا السبب فقد ولّد المزيد والمزيد من الأكوان عبر الزمن خلال نموه تلقائيا وعشوائيا. وبالصدفة وحدها أصبح بعض تلك الأكوان حتما أبسط أو أكثر فوضوية، في حين أصبح بعضها حتما أعقد أو أشد انتظاما. وهذا الأخير سيقود حتما إلينا.

ومن جهة أخرى، فلعل الأمر أننا لو استمررنا في الرجوع بالزمن سنظل نجد كونا بعد آخر، ولعلها جميعا أكوان على طول الطريق. وسيقف كوننا إذن في وسط سلسلة لانهائية من الأكوان. يعترض البعض على هذه الإمكانية، مجادلين بأن لو كان الزمن لا نهائيا، فلن يمكنه أن يبدأ أصلا. لكن ذلك يفترض رؤية «مطلقة» عن الزمن هي خاطئة علميا. ففي الواقع، حسب الفهم العلمي الحاضر، فكما يوجد كل المكان في آن، فكذلك كل الزمان (كما سأشرح في المقطع القادم). وكوننا هذا ببساطة في وسط تركيب ثابت غير محدود.

ولنفس السبب الذي لن يأتي لأجله عديد الأكوان الذي يملك بداية، «من» أي مكان ـ فلن يوجد أي شيء «قبل» اللحظة الزمنية الأولى، وهذه اللحظة الأولى، ككل لحظة من الزمن، ستكون ببساطة واقعا ثابتا أبديا. لن تحتاج لسبب، فهي سبب ذاتها. وما يطفح عنها سيكون نتاجا محتوما من طبيعتها، الطبيعة المتأصلة في تلك اللحظة الأولى للزمان والمكان، العنصر الأول للوجود. فهي مثل الإله، سبب ذاتها وحافظة ذاتها. ومثل الإله، فإنها تُحدِث ما تُحدِثه بنحو حتمي، وبطبعها. لكنها، خلافا للإله، شيء بسيط لا شخص معقد.

قد نمر بوقت صعب ونحن نحاول فهم ذلك. فنتيجة لخبرتنا الذاتية ضمن الزمن وضمن كون نشط، فافتراضاتنا كثيرا ما تقودنا لأفكار خاطئة حول ما يجب أن يكون الحال عليه بنحو شامل. ولهذا تظل نظرية النسبية وميكانيك الكم، كمثالين بارزين، حتى اليوم مخالفتين للحدس، لأنهما تصفان عمليات تحدث في سرعة أو تحت حقول جَذْبية لم نختبر مثيلها أبدا، أو تتضمنان أحداثا وسلوكيات على مستوى أكبر أو أصغر من أن نتخيله أبدا.

وهكذا، فيبدو أنه يجب على كل شيء أن يملك سببا، ولهذا فعلى عديد الأكوان أن يملك سببا، فما من سبب حقيقي لتعميم كهذا. فالسبب الوحيد للاعتقاد بأن لأي شيء سببا هو أننا نلاحظ الأمر كذلك. ولكن ما نلاحظه هو **داخل** كون، **داخل** الزمن. لا سبب للاعتقاد بأن نفس التوقعات ستنطبق خارج الكون، وخارج الزمن. في الواقع، فلدينا سبب جيد للاعتقاد بأنها **لن** تنطبق: فالتسبيب بحكم التعريف تصوّر سببي. لكي يكون شيء ما سببا لشيء آخر، يجب أن يسبقه زمنيا. ولكن إن لم تكن هناك نقطة سابقة في الزمن، فلا يمكن بوضوح أن يوجد سبب ـ فأمر كهذا **مستحيل** منطقيا. ويتبع أن السبب الأول يجب أن يكون شيئا مثل عديد الأكوان فقط، إما أبديا أو عند أول لحظة زمنية (إن كان هناك شيء كهذا)، ولكن على أي حال، فسيكون عديد الأكوان أساسا بلا سبب، بنفس النحو الذي يفترض بالإله أن يكون عليه.

يقترح بعض اللاهوتيين بدل ذلك ما يسمى بالسبب «الوجودي ontological» أو «اللازمني» ـ فإن كرة تستقر على مخدة، مثلا، هي سبب آني للأثر في تلك المخدة. لكننا نملك هنا تصورا مختلفا عن «السبب»،

تصورا غير مرتبط بالتعاقب الزمني. ولكن لو ذهبنا هناك، فلن يبقى لدينا أي دعم للتعميم الأساسي. لأن المخدة لا تحتاج للكرة كي يحدث فيها الأثر نفسه. وبالتالي، فلا يمكننا القول بأن كل شيء يجب أن يملك سببا لا زمنيا. فما من أدلة تدعم مقدمة كهذه. وهكذا، وبحدود ما نعرفه، فالسبب الوجودي لعديد الأكوان هو طبيعة عديد الأكوان ذاته.

ولهذا فالاعتراضات على تفسير طبيعي للكون عادة ما لا تصمد، لأنها تقوم على مقارنات خاطئة لما قد اختبرناه، بأشياء لا تشبهها ولا نملك معها إلا خبرة قليلة جدا. حين نتخلى عن مسبقاتنا، فسيظل معقولا تماما، بل وأشد معقولية، أن عديد الأكوان يوجد فحسب، وقد وجد دوما. وسائر الأشياء تتبع ذلك حتما. لا يمكن أن يوجد اعتراض على هذا، ولنفس الاعتراضات التي قد تلغي الله كتفسير أيضا. فكر في الأمر. فكما يمكن للمرء أن يسأل مثلا «لماذا يوجد عديد الأكوان؟» يمكن أن يسأل أيضا «لماذا يوجد الله؟» ففي النهاية، لا يقودك اقتراح الله لأبعد من اقتراح عديد الأكوان.

3.5.2 منشأ النظام

بالطبع، فقد يسأل المرء بدل ذلك كيف صادف لعديد الأكوان أن يكون منتظما بما يكفي لإنتاج الأكوان المعقدة، والحياة في النهاية. ولكن نفس السؤال يمكن أن يطرح عن الله أيضا. فكيف أمكنه أن يكون بهذا الانتظام والموهبة المريحة لإنتاج عالمنا الغني المعقد، الذي كمّله بالحياة الذكية وكل أمر نافع؟ فلن نكون أقل «حظا» في امتلاك إله كهذا من امتلاك عديد أكوان. بالفعل، فسنكون أوفر حظا بكثير، لأن الإله

مناسب أكثر - وبافتراض أنه شخص جيد وكل شيء - أفضل لنا بكثير. وهكذا لو كان الحظ جوابنا الوحيد، فعديد الأكوان أرجح من الله.

ووحده عديد الكون يمكنه تفسير من أين جاء الحظ. فهو يفسر كل النظام الثابت. وعلى العكس، فالتأليه يتركنا مع إله ثابت منظم ليس له تفسير. فمن ألقى بالنرد الذي أعطانا الإله، إن لم يكن إلها آخر، أو لا إله إطلاقا؟ ببساطة، فالتأليه يقترح كائنا شديد التنظيم «يوجد» فقط دون أدنى سبب. وليس ذلك تمريرا للدور، بل هو أسوأ - لأنه يجيب على غموض بغموض آخر أشد تحييرا بعشرة أضعاف. وعلى العكس، فنظريتا عديد الأكوان المقدمتان أعلاه تبدآن مع فوضى خالصة، تفتقر للنظام المتأصل. ولأنه فوضوي وغير متوقع، فالنمو والتضاعف هو أحد الأشياء التي سيفعلها حتما - لأن عدم فعله ذلك يقتضي قاعدة ثابتة، ولا توجد قاعدة ثابتة في فوضى (خارج قواعد الضرورة، كالتي يعرّفها المنطق والهندسة). وبالمثل، فمن بين المناطق أو الأكوان التي تتولد عشوائيا عن هذه الفوضى البدائية، سيظل بعضها فوضويا بالكامل، في حين تكتسب الأخرى عشوائيا نظاما ثابتا - ومن جديد، فعدم فعل ذلك سيقتضي قاعدة ثابتة مسبقة، لا يوجد لها تفسير.

ستقرب المقارنة هذه الفكرة. يعلم الجميع أن رمي النرد مرارا وتكرارا لن ينتج إلا سلسلة عشوائية خالصة من الأرقام. ولكن السلاسل المرتبة تظهر دوما ضمن إمكانيات عشوائية كهذه. مثلا، فحين ترمي النرد لمرات كافية، ستصبح الفرص جيدة جدا أنك ستحصل بالضبط على السلسلة المرتبة 1، 2، 3، 4، 5، 6. والفرص ضد سلسلة كهذه ستكون حوالي واحد في خمسين ألف. ولكن لو رميت النرد لمئة ألف

مرة، فإن فرص الحصول على هذه السلسلة مرة واحدة على الأقل، وبالصدفة فقط، هي أفضل من 5 من 6 ـ بعبارة أخرى، شبه مضمونة.

ويتبع أن كل فوضى عشوائية ستضم **دوما**، كضرورة منطقية، عدة جيوب من النظام. وكلما عظمت الفوضى، ازداد عدد مرات توسعها أو تضاعفها، وازدادت جيوب النظام التي ستولّدها حتما بمحض الصدفة ـ وازداد تعقيدها أيضا. ولهذا، فالنظام هو النتيجة الحتمية للصدفة العشوائية. وبهذا يمكن للفوضى الخالصة أن تقود **حتما**، وبكل سهولة، لقدر من النظام يكفي لبدء التضخم الفوضوي أو انتقاء سمولن، الذي سيقود بدوره حتما للمزيد والمزيد من النظام، ولوجودنا في النهاية. بعبارة أخرى، يمكن من الفوضى أن نتوقع النظام، وحتى النظام شديد التعقيد. ولكننا لا نملك تفسيرا مماثلا لمجيء إله منظّم، أو لماذا قد يوجد نظام متأصل كهذا أصلا في إله، ناهيك عن نظام مختلف، أو فوضى بدلا عنه.

كما قادنا حدسنا إلى اعتقادات خاطئة حول السبب وراء الزمن، يقودنا حدس خاطئ آخر للاعتقاد بأن النظام يمكن فقط أن ينتج عن تصميم ذكي. وهذا أيضا نتيجة لخبرتنا المحدودة. فقد تطور البشر في بيئة منتظمة من التعامل مع العقول التي تخطط ضدنا ـ ففي التجارة يجب إعاقة الغشاشين، وفي الحرب يجب إعاقة المخططين، وفي الصيد يجب إعاقة طرائدنا. لقد ساعدنا ذلك، في كل جوانب حياتنا الاجتماعية، في البحث عن الأسباب الذكية للأشياء. وقاد ذلك للأرواحية **animism** المبكرة، أي الاعتقاد الأوسع انتشارا بين الشعوب البدائية بأنه حتى الجمادات تحركها أرواح ذكية. ولهذا فمن الطبيعي لنا، غير المختلفين

Tele: @Arab_Books

عن أسلافنا الأوائل، أن نفترض أن شيئا شديد الانتظام يجب أن تكون قوة ذكية ما قد رتّبته. ولكننا نعلم الآن أن ذلك افتراض خاطئ. فالقوى غير الذكية يمكن أن تنتج نظاما شديد التعقيد والتخصص.

كمثال نموذجي، خذ النظام الشمسي. ففي اليونان وروما القديمتين، لوحظ أن حركات الكواكب شديدة التعقيد والانتظام، محددة بنحو فريد ومدهشة في أناقتها. وقد كان ذلك غموضا من الصعوبة بحيث ظلت أعظم عقول ذلك العصر تعاني في وصف كيفية عمل النظام. لم يملك أي أحد دليلا على السبب، وكان الجواب الأوضح والأشهر هو «الله فعل ذلك». فبعد كل شيء، كيف يمكن لنظام معقد يصعب تفسيره كهذا أن يظهر، دون انتقاء واضح للنتائج نحو غاية متناسقة؟

وبعد آلاف السنين، استطاع رجل يدعى إسحاق نيوتن أن يفهم السبب: الجاذبية. فقد أمكن تفسير هذا الترتيب المعقد للنظام الشمسي بكامله استنادا لقوة واحدة رتيبة غير واعية. ولم يكن الاستناد إلى الله ضروريا. كل ما تحتاجه هو أن ترمي بالنجوم والكواكب معا، إضافة للجاذبية، و«فوراً!» سينشأ نظام شمسي شبيه جدا بنظامنا. سيكون مسببا طبيعيا ليرتب نفسه بنفس النحو المستقر المعقد من الترتيب الذي نشاهده في نظامنا الشمسي، دون أي تصميم، تحريك، أو تدخل ذكي. كل ما تحتاجه هو كُتَل، حركة، وجاذبية، وكلها عمياء صماء.

لقد أثبت ذلك أن النظام يمكن أن يحدث طبيعيا، دون أي عقل يسببه. ولهذا تراجع اللاهوتيون، وراهنوا على الجاذبية: لأن قاعدة مريحة ومنتظمة كهذه يجب بالتأكيد أن تكون مُهندَسة، ولو لم يكن

النظام الشمسي كذلك. لقد كان على أحد أن يأمر بقوانين الفيزياء، صح؟ خطأ. فقد جاء ألبرت آينشتاين، الذي اكتشف أن الجاذبية ليست «قانونا» مفروضا على الكون أصلا، بل إنها ـ كما تكاثف النظام الشمسي طبيعيا عن تفاعل الكتل والجاذبية ـ نتيجة طبيعية لانحناء الزمكان. كل ما عليك فعله هو تغيير شكل الزمكان وسيكون ما نسميه «الجاذبية» نتيجة حتمية. ويحدث أن الكتل تغير شكل الزمكان.

وهكذا فكل ما تحتاجه لتفسير النظام المذهل لحركة الكواكب هو **الكُتَل**. فهي سبب وجود الجاذبية، التي تتسبب بدورها في تشابك تلك الكتل بطرق منظمة، دون تدخل أي أحد. وبالتالي، فقد تراجع اللاهوتيون من جديد، مؤكدين هذه المرة أن لا بد أن أحدا قد أعطى الكتل قدرتها على ثني الزمكان. ولكن يجب أن يتضح الآن أن تفكيرهم لم يعد معقولا. فنحن نعرف كحقيقة أن النظام لا يتطلب مهندسا، حيث أن القوى الثابتة يمكن أن تنجز ذلك بنفسها. لقد رأينا ذلك يحدث، لا في النظام الشمسي وحده، بل في البلورة، والمغنطة، وبالطبع في الكيمياء الآلية العمياء للحياة ـ وخصوصا في القدرة المثبتة للانتقاء الطبيعي على إنتاج أنظمة مذهلة التعقيد. فأينما أمكن أن نرى، عدا ما قد صنعناه بأيدينا، فإن التفسير لكل أشكال النظام التي وجدناها في الطبيعة قد ظهر أنه ليس سوى قوى طبيعية غير عاقلة ـ ولا شيء عداها. والاستنتاج الأشد منطقية هو أنه **لا يوجد** شيء عداها.

في أقل تقدير، فلا يوجد هناك شيء مستحيل في اقتراح أن النظام **بأكمله** يملك تفسيرا كهذا. فبعد كل شيء، كان اللاهوتيون مخطئين في كل مرة حتى الآن. فلماذا نستمر في الرهان عليهم؟ من الأرجح أنه إن

أمكن للنظام الشمسي تجميع نفسه من الفوضى دون أي إرشاد ذكي، فكذلك يمكن لعديد أكوان أن يجمّع نفسه من الفوضى دون أي إرشاد ذكي. إن كان الأول ممكنا، فالآخر كذلك. وحيث أن ذلك هو كل ما وجدناه، فيحتمل أنه كل ما يوجد.

3.6 الزمن وعديد الأكوان

في المقاطع السابقة وصفت الوقت بأنه أبدي وثابت، وهكذا يفهمه معظم العلماء اليوم. فمن وجهة نظر خيالية خارج كل شيء (كما ستبدو الأمور لإله متعالٍ مثلا)، يبدو عديد الأكوان بأكمله مثل غابة عظيمة متشابكة، يبدو ضمنها كوننا مثل وردة تتفتح من غصن، يمتد من شجرة أكبر وأشد تعقيدا، تحمل ورودا أخرى بلا حصر. ولكن كل الماضي والمستقبل يوجدان في آن، ثابتين دون حراك. كل ما كان، ويكون، وسيكون موجودا فعلا، مطبوعا في ذلك الشكل الوحيد. هذا الشيء «يبدأ» عند نقطة ضئيلة، وبناءً على مشاهداتنا الفلكية الحالية، يرجح أنه ينتهي بفسحة منحنية لانهائية ـ ولكن البداية والنهاية توجدان معاً.

ورغم أن عديد الأكوان يملك هذا الشكل، فلا يوجد خارجه شيء: لا مكان أو زمان، ولا محل لوجود أي شيء. ولهذا، فوضع إله هناك سيتطلب اختراع بُعد خامس أو شيء يمكن أن يسكنه. كما لا توجد نقطة «قبل» النقطة الأولى في الزمن، لو كانت هناك نقطة أولى، تماما كما لا يوجد موضع في المكان قبل ذلك. وحتى فكرة أن غصن هذه الوردة هو «بداية» كوننا هو تصور ذاتي نسبيا يخصنا: فمن وجهة نظر خارجية خالصة، لا سبب لدينا لتسميته بداية لا نهاية، أو جانبا، أو قمة. لأن الشيء بأكمله «موجود»، دائما وأبدا.

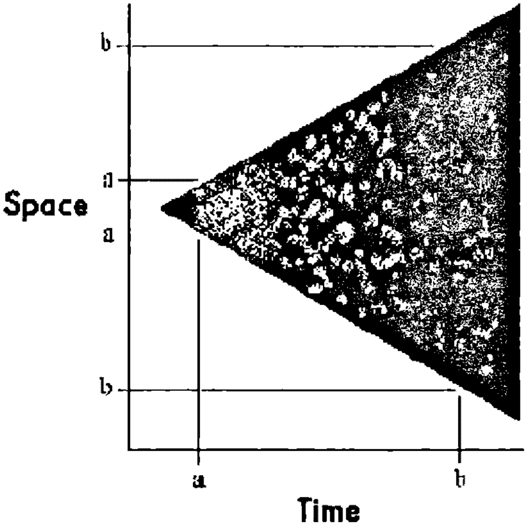
Tele: @Arab_Books

وهذه بالتأكيد فكرة يصعب فهمها جدا. وتسمى تقنيا «نظرية ب» للزمن. يعارض وليم لين كريغ هذه الفكرة، لكنه يشرحها بنحو جيد:

وفقا لـ «نظرية ب» للزمن، فالكون لا يظهر للوجود بالفعل أبدا. فمتشعب manifold الزمكان رباعي الأبعاد يوجد فقط بلا ظرف tenseless، ويملك الكون بداية فقط بمعنى أن متر القياس يملك بداية قبل السنتمتر الأول. ورغم أن متشعب الزمكان زمني بطبعه حيث أن الزمان أحد أبعاده، فهو بلا زمن من خارج، حيث أنه لا يوجد ضمن زمن أعلى يستوعبه بل يوجد بلا ظرف، لا ذاهبا ولا قادما من الوجود. فمتشعب الزمكان بهذا المعنى الأخير أبديّ.

ـ Naturalism: A Critical Analysis (2000)، pp. 232 3 ـ

وهذا كلام كبير، ولكن المخطط أدناه يفسر وجهة النظر هذه:



Tele: @Arab_Books

أنت هنا تنظر إلى تمثيل مبسط لكوننا، من وجهة نظر تقع خارجه. ورغم أنه رباعي الأبعاد في الحقيقة، فيصعب أن نتخيل ذلك. والصفحة لها بعدان فقط. ولهذا فقد تركت ببساطة بعدين من الأبعاد الثلاثة للمكان. ولكن لو أمكنك تصور هذا الرسم كصورة جانبية أو مقطعية من مخروط، فستضيف ثلاثة من الأبعاد الأربعة المفتوحة.

على يسار المخطط يقع الانفجار الكبير، الذي قد يرمز لبداية كل الزمان والمكان، أو قد يبدأ حيث ينتهي ثقب أسود في كون آخر. وبأية حال، يتبعه كون متوسع من الزمان والمكان إلى أن، عند المقطع a، تنطلق الفوتونات من إسارها في البلازما فائقة الكثافة (وهو حدث تدعمه خطوط متنوعة من الأدلة)، ويبدأ الطريق الطويل نحو تكون المجرات، مستمرا عبر الزمن حتى حقبتنا هذه، التي توجد عند المقطع b. ثم يستمر المخطط إلى اليمين، ربما للأبد.

في نظرية التضخم الفوضوي، فإن مناطق مختلفة من هذا المخروط المتوسع ستكتسب عشوائيا إنما باستمرار صفات مختلفة من قبل المقطع a، ثم تتوسع هذه المناطق نحو أحجام هائلة عند المقطع b وما بعده. ستنهار بعض أقسام هذا المخروط لتنفجر نحو مخروطات جديدة، متفرعة عن الأول، لتشكل شجرة معقدة من الأكوان. ولعل كوننا موجود ضمن شجرة كهذه أيضا، متفرع عن كون أسبق منه حتى. في نظرية انتقاء سمولن، فالمخروط أعلاه مُسقَط للخارج عن ثقب أسود تشكل في كون سابق، يبدو مثل مخروط آخر، تفجر أيضا عن ثقب أسود آخر في كون أسبق، وهكذا، في حين تتفرع أكوان جديدة عن كوننا أيضا ـ أينما تكونت ثقوب سوداء.

ومهما تكشفت لنا أمور، فيمكننا أن نعدل هذه الصورة وفق ما تتطلب الأدلة ـ إن كان التوسع أكثر انحناء لا استقامة، أو متذبذبا كساعة رملية، أو إن كان المخطط يستمر لانهائيا في أي اتجاه آخر، أو إن كانت هناك أبعاد أكثر من الأربعة التي نعرفها، أو أكوان أو مناطق زمكانية أخرى مترابطة بشتى الطرق مع هذا الكون، وهكذا. ولكن كيفما غيّرنا فيها، فالصورة الأساسية تظل ذاتها: فنحن نوجد في الزمن، ولهذا فعندنا كل شيء على اليمين لا يوجد «بعدُ»، ولكن نظرة من هذا النوع لا معنى لها خارج الزمن. إذ حيث أن الزمن ببساطة بعد آخر، فلا معنى لأن نقول أن الزمن المستقبلي غير موجود لأننا «لم نصل هناك بعد» أكثر من أن نقول أن بقية الطريق الذي نمشي فيه غير موجودة لأننا «لم نصل هناك بعد.»

رغم صعوبة فهم هذه الفكرة، فهي منظور يفهمه الفيزيائيون جيدا. وهي أساسية في الفهم النظري والرياضي الحاضر للنسبية، كما شرحها جيدا لعموم القراء بول ديفيز في About Time، واستخدمها فيكتور ستينجر في Timeless Reality لتفسير غرابة ميكانيك الكم. تؤدي العديد من المبادئ والمعادلات الفيزيائية الأخرى لاستنتاج مماثل، مما يدل على تقارب نحو نتيجة مشتركة من بحوث مستقلة، وهو أحد الاختبارات الأساسية للحقيقة. إن هذه الرؤية بلغت من النجاح كتفسير، كما دعمتها إحدى النظريات الأساسية لكل علومنا الحاضرة، حد أن معظم الفيزيائيين يقبلون بها، ومن المؤكد كفاية أنها صحيحة.

إن حقيقة أننا نشاهد كونا يتحرك عبر الزمن، متغيرا دوما، منذ أبعد نقطة على اليسار نحو اليمين في المخطط أعلاه، هي نتيجة للطبيعة المادية لعقولنا والكون، فهي وهم بمعنى ما، مثل وهم الصلابة، في

حين أن الأشياء الصلبة في معظمها ـ واقعا ـ فراغ خالٍ؛ لكنها بمعنى آخر تفسير لنمط يوجد فعلا ـ نمط لا يتحرك أو يتغير فعلا، لكنه يُختبَر بصدق، كما تُختبَر الصلابة بصدق، وهو في آثاره المادية واقع فعلي للكون. فالوجود يشبه شريطا هزليا، له بداية ووسط ونهاية. وهو يُظهِر فعلا تغيرا سببيا بين خطوة وتالية، مع قراءتنا لقطع الشريط من اليسار لليمين. ولكنه، بمعنى ما، يظل وهما، فرغم أننا نقرأ كل خانة مرة بهذا الترتيب، فالشريط الكوميدي بأكمله موجود فعلا ـ أما كيف ينتهي فهو استنتاج قد مضى.

لماذا إذن نرى الوقت يجري؟ لأن الإدراك نفسه نمط مقيد بالزمن. حين ننظر على طول خط الزمن، نلاحظ أن أدمغتنا تبدأ دون إدراك للماضي، ثم تبدأ خيوط السببية لفيض غير محدود من البيانات بالترابط معه، مما يبني للدماغ معرفته بالماضي، وعملية بناء هذه المعرفة تسبب تجربة «الحاضر» عند كل نقطة على خط الزمن. عمليا، فمن غير الممكن لأدمغتنا أن تتصل ببيانات في «المستقبل» دون أن تجرّ خيطا للسببية عبر الحاضر، بعبارة أخرى: عبر «التحرك» خلال الزمن كما يبدو لنا. وهكذا فأدمغتنا «تُراكِم» البيانات حول الماضي مع مرورها عبر نقاط من الزمن.

ولكن لو كان الأمر كذلك، لو كان الماضي والمستقبل مجرد جزءين من الشيء ذاته، يسأل وليم كريغ، فلماذا نختبر المستقبل بلهفة أو رهبة، والماضي بحنين أو ندم؟ والجواب بسيط؛ لأننا لا نملك معرفة عن المستقبل، ولهذا نتعامل معه بنحو مختلف عما نفعل مع الماضي. «فاللهفة» و«الرهبة» استجابات عاطفية للجهل، وردّة فعل لمنظورنا القائم على الزمن: فلا يمكننا رؤية التلة القادمة على الطريق. ومن جهة

Tele: @Arab_Books

أخرى، «فالحنين» و«الندم» استجابات عاطفية للمعرفة، وردّة فعل لما يمكننا رؤيته على خط الزمن، وهو ماضينا.

ولكن لماذا نعرف ماضينا لا مستقبلنا؟ من وجهة نظر خارج الزمن، قد لا يكون هناك فرق واضح بين أن تتبع مسار دماغ أحدهم من اليسار لليمين أو من اليمين لليسار، بحيث قد يبدأ الدماغ فارغا ويتعلم عبر الزمن، أو يبدأ مليئا وينسى عبر الزمن. ولكن من وجهة نظر الدماغ، فهو لن يملك إلا اتجاها واحدا. لأننا لو كنا ننسى مستقبلنا باستمرار، فلن نعلم بوضوح أن ذلك يحدث. سنتذكر ماضينا فحسب، وسنفعل ذلك في كل لحظة حاضرة. وهكذا، أيا كانت «الوجهة» التي يمضي فيها دماغنا عبر الزمن، فستبدو مماثلة عندنا: حركة للأمام من الماضي للمستقبل.

ولكن لماذا يُراكِم الدماغ المعرفة، ويدرك الحركة للأمام في الزمن، وهو يتحرك بعيدا عن الانفجار الكبير لا نحوه؟ بهذا النحو يتجلى النمط الكوني، الذي يكون بعد الزمان فيه، خلافا للمكان، كما يقول العلماء، غير «متجانس تناظريا.» ففي حين يبدو الكون عند أي نقطة زمنية متماثلا في كل اتجاه مكاني (فالمجرات مثلا ليست صغيرة عن يسارنا وكبيرة عن يميننا، ولا تقابل جميعها الشمال... الخ)، فهو لا يبدو متماثلا في الأساس بأي اتجاه زمني. وحيث أنه وحدها الأكوان ذات البعد الزمني غير المتناظر يمكن أن تنتج الحياة أو أعدادا كبيرة من الثقوب السوداء، فيمكن لنظريتي عديد الأكوان أن تفسرا لماذا نجد شيئا كهذا في محلنا من الكون، فهو واحد من عدة نتائج عشوائية ممكنة للتضخم الفوضوي، ونتيجة محتومة لانتقاء سمولن.

إحدى النتائج الحتمية للزمن غير المتناظر هي، من وجهة نظر داخل

الزمن، أن الأشياء البسيطة تسبق المعقدة دوما. بعبارة أخرى، فإن التعقيد يبنى دوما من تراكيب أبسط. أمر واحد نلاحظه بنحو شامل، أينما نظرنا، هو أن الأشياء المعقدة لا تظهر إلا من أشياء أبسط. ولم نكتشف أبدا أي دليل على العكس. ويبدو لي أن ذلك أفضل تفسير تقدمه الطبيعية، وإلا فلن يرجح أي سبيل طبيعي كي «يقفز» نمط معقد للوجود. وذلك داخل الزمن ـ أما خارجه فيوجد الأبدي فقط، ولذا لن يظهر سؤال «القفز للوجود»، رغم أن نظرية الوجود تظل ذاتها: ففي حد علمنا، كل الأشياء المعقدة، ولو كانت أبدية، تتكون دوما من أشياء أبسط. وهكذا فزمنيا أو وجوديا، يبدو التعقيد الصرف من لا شيء غير محتمل جدا. ولكن قد تكون هناك عدة أنحاء طبيعية لتحريك أشياء أبسط، كالخطوط، الحركات، والنقط الأساسية في لوحة رسام، على قماشة الزمكان، متصادمة ومتفاعلة فيما بينها في النهاية، ومتراكمة نحو تراكيب معقدة من هذه العناصر الأبسط. وما دام النحو الذي «يرسم» هذا «النمط» الكوني معرّفا بتناسقات مرتبة، ستكون هي طبيعة الكون، المنجمدة عشوائيا في مكانها خلال تفتّح الكون، أي حقيقتنا الصارمة الوحيدة، فيمكن إذن للأشياء المعقدة أن تظهر بسهولة بطبعها ـ كما أثبتنا أعلاه مع النظام الشمسي.

وهذا يقود للاستنتاج المعقول أنه لو كان هناك حدث أول في الزمن، انبثقت عنه كل الأكوان في النهاية، وعليه ابتنى كل شيء، فلا بد أن يكون أبسط شيء ممكن ـ ولا يمكن منطقيا أن يكون شيئا بتعقيد الإله، بل شيئا شديد البساطة، البسيط الأعظم، العاري من كل تعقيدات التفكير أو المعرفة أو دقائق الشخصية (وهي أمور لا يمكن أن توجد، كما رأينا، إلا

حين تبنى من عناصر أبسط ـ وهي مشكلة حتى عند إله أزلي). والفوضى الأساسية هي أبسط ما يمكننا التفكير فيه، حيث لا تملك أي نظام ثابت يحتاج لتفسير. وكما رأينا، فنظرية عديد الأكوان تثبت أن فوضى كهذه يمكنها إنتاج هذا الكون. ومن الصعب أيضا أن نفهم ما هي حاجة الإله إلى عمليات زمنية طويلة كهذه، أو إلى تراكم أشياء بسيطة نحو معقدة، لكنه معقول أكثر في الطبيعية. بل هو ما نتوقعه. ولكن العكس، كون تقفز فيه الأشياء المعقدة للوجود ما أن يريدها الإله، معقول أكثر في التأليه؛ لكنه ليس ما نشاهده.

مهما يكن الأمر، فالطبيعة المتأصلة لتعامل دماغنا من خيوط المعلومات، وعدم التناظر الغريب لبُعد الزمان، تعني أن الحديث عن الماضي والمستقبل، عن السببية والترتيب الزمني، يظل معقولا، ويظل يشير لفروق واقعية، تماما كما يشير لتدفق وتتابع الأحداث في شريط هزلي. ويعرّف العلماء هذا التميز ككسر «للتناظر» بين الماضي والحاضر. لذا فالسبب في تصورنا أننا «كنا هناك» فيما يخص الجانب «الماضي» لا «المستقبل» من الزمن، هو أن المعرفة بحد ذاتها تتزايد في التعقيد، ولهذا يجب أن تبنى من أشياء أبسط ـ بعبارة أخرى، فيجب أن تتراكم طوال خط الزمن. ولهذا فيمكن فقط أن تتزايد باتجاه واحد، نحو «المستقبل.» في الواقع، فذلك هو السبب الوحيد لوجود «المستقبل» أصلا، كشيء مستقل عن الماضي.

ومع ذلك، فلو وجد كل شيء كلحظة جامدة على قماشة رباعية الأبعاد، فكيف يمكننا اختبار التغـيّر؟ بعد كل شيء، لو اختبرنا التغـيّر، فإن شيئا ما يتغير، أو خبرتنا على الأقل. صح؟ بالطبع، ولكن التغير في

نظرية بحقيقة واقعة، فالأشياء تبدو مختلفة، وبطرق مختلفة، كلما امتد وجودها على خط الزمن. في كل لحظة من الزمن سيختبر الملاحظ الفرق ويسميه «تغيّرا»، أي فرقا بين ما يسميه باللحظات السابقة وما يسميه باللاحقة ـ تماما كرواية أو شريط هزلي.

ولكن بمعنى آخر، فاختبارنا للتغير خيال مفيد من صنع أدمغتنا، كاختبارنا للّون. ففي حين لا «تبدو» الألوان كما نراها في الواقع، فهي موجودة رغم ذلك بمعنى ما: كبنى تخترعها أدمغتنا لتهدينا بشكل صحيح (معظم الوقت) للتمييز بين الترددات الفعلية للضوء. وكذلك الحال مع الزمن: فكل لحظة من «خبرتنا» هي حقيقة ثابتة، لها موقع ثابت، توجد أبديا في محلها على خط الزمن. ولكن ذلك يتضمن كل خبرة للحركة أو التغير، وكل خبرة «للحضور»، والتواجد في «الآن.» هذه الخبرات لا «تذهب» لأي مكان، كما لا «تظهر للوجود.» فهي دوما هناك. ولكن في كل لحظة من الزمن توجد خبرة عن «الآن» (أي خبرة عن الوجود في تلك اللحظة من الزمن دون سواها)، وكذلك خبرة عن «الحركة» في الزمن، مبنية على المشاهدات الماضية لأدمغتنا.

وهذا يعني أنه في لحظة ما هناك خبرة عن الحاضر، ثم في اللحظة اللاحقة هناك خبرة أخرى عن الحاضر، لكنه حاضر مختلف، يوجد فقط عند ذلك الموقع على خط الزمن. في تلك اللحظة ننظر للخلف لنرى اللحظة السابقة من الزمن وننظر للأمام لنترقب اللحظة القادمة في طريقنا، لأن ذلك هو كل ما يراه العقل في ذلك الموقع. وفي الموقع التالي، يملك العقل نظرة مختلفة للأشياء، وهكذا فهو «يرى» الكون عندها بنحو مختلف، وهلم جرًّا خلال مدة وجودنا. ففي كل لحظة،

Tele: @Arab_Books

تلوّن خبرتنا تأثيراتُ الماضي المباشر والبعيد على شكل الأشياء حاليا ولاحقا، لتفسر كيف تبدو لنا الأشياء ونشعر بها. ولكن كل خبراتنا، كل تلك اللحظات، موجودة فعلا في ملء الزمن، وباقية هناك للأبد.

قد يلاحظ القراء النابهون أن ما وصفته يقتضي رؤية كثيرا ما تدعى «الحتمية،» وهي رؤية تعرضت لكثير من سوء الفهم والقدح، وإلى هذه المشكلة سأتجه.

حول الرؤية المقدمة هنا عن الزمن، راجع: Paul Davies، About Time: Einstein's Unfinished Revolution (1995); Huw Price، Time's Arrow & Archimedes Point: New Directions for the Physics of Time (1997); Victor Stenger، Timeless Reality: Symmetry، Simplicity، and Multiple Universes (2000). ولكن لرؤية طبيعية عن الزمن مختلفة جذريا عما لديّ، اقرأ: Ilya Prigogine، The End of Certainty (1997). ولاستعراض للآراء، ينتهي بدعم رؤيتي، انظر: Robin Le Poidevin، Travels in Four Dimensions: The Enigmas of Space and Time (2003).

4. الكون الثابت وحرية الإرادة

الحتمية Determinism هي الرؤية القائلة بأن المستقبل ثابت كالماضي، ولا يمكن أن يتقدم بنحو مختلف عما هو عليه. نظريا، لو أمكن أن نعرف كل واقعة (كموقع وزخم كل جزيئة، وما شاكل ذلك)، فيمكن أن نتوقع كل حدث مستقبلي بدقة مطلقة، بما فيه خياراتنا نحن. بالطبع، فلا يحتمل أن تكون معرفة كهذه ممكنة لنا أبدا، خصوصا وفق ما نعرفه عن ميكانيك الكم. وحتى لو امتلكنا معرفة كهذه، فإن أي عملية يمكن أن تحسبها بالكامل (باستخدام أي جهاز داخل الكون) يجب أن تكون أبطأ من الكون نفسه، وبهذا فلن تنجح أبدا في توقع مضبوط

للمستقبل، ولو مبدئيا - إلا لو قبلنا بدرجة من عدم الدقة أو حددنا التوقعات بحالات معزولة جدا.

رغم أن الكون ومستقبله على الأرجح ثابتان دون تغيير، فهذا لا يغير فعلا أي شيء فينا كأفراد أو مجتمع. فالحتمية لا تبرر الجبرية Fatalism - الرؤية القائلة بأننا لا نستطيع تغيير مستقبلنا مهما كان ما نفعله في الحاضر. بل تقتضي الحتمية عكس ذلك: حيث تعني أننا نقرر مستقبلنا **تحديدا** بما نفعله في الحاضر. فرغم أن خيارنا نتيجة حتمية لرغباتنا ومعرفتنا، وهي بدورها نتيجة لخلفيتنا وظروفنا، وهي بدورها نتيجة لأمور أخرى خارج سيطرتنا، فستظل خياراتنا مؤثرة على مستقبلنا، مباشرة وغير مباشرة.

وبالمثل، فالحتمية لا تعني فعلا أننا لا نملك إرادة حرة، لأن ما نقصده «بالإرادة الحرة» واقعا ليس أكثر من قدرتنا على اختيار وفعل ما نريد، وهي قدرة يمكن أن نملكها (وتسلب منا) حتى في عالم حتمي. وهكذا فإن حديثنا عن الأشياء التي في قدرتنا أو لا، عما نحن مسؤولون عنه أو لا، عن استحقاق المدح أو اللوم، سيظل يشير إلى فروق واقعية تظل موجودة. ستظل هناك أشياء ممكنة ومستحيلة، خيارات واقعية وأخرى غير متوفرة، سيظل هناك فرق بين ما يمكن ولا يمكن فعله. باختصار، فلن يحتاج أي من معتقداتنا أو تصوراتنا المعتادة لأي تعديل كبير. سيظل كل شيء مهم كما هو.

هذه الرؤية من الحتمية تعرف رسميا «بالتوافقية». ويحتاج فهم كيف تعمل التوافقية لتأمل حذر، وهذا ما سيتبع بعد قليل (إلى جانب ما يأتي، سأناقش الحتمية من جديد في **III.10.3**، «**طبيعة الحب**»). وأولا، عليّ أن أشرح لماذا أعتقد بصحة الحتمية.

4.1 لماذا الحتمية؟

يبدو لنا أن كل ما يوجد وكل ما يحدث في الكون له سبب. كما نعرف آليات السببية: إجمالا، فإن مسار الجسيمات والأشياء يبدو محددا بدقة عبر قوانين رياضية لا تترك مجالا للتغاير الآنيّ. وكل ما نراه يبدو أنه يتقدم بالاتجاه الوحيد الدقيق الذي يوجّه نحوه، ولا يمكنه الذهاب بأي اتجاه آخر. ولهذا فقد استنتج العديد من الفيزيائيين أنه، حيث أن كل شيء محدد بهذه القوانين الثابتة، فلا يمكن للأشياء أن تظهر بأي نحو مختلف عما هي عليه فعلا.

تثبت مبادئ النسبية أن الزمن هو مجرد بعد آخر، وأن أفكارنا عن الماضي والمستقبل نسبية لا مطلقة. كما تقتضي الرياضيات الناتجة عن ذلك، التي فسرت تنويعة كبيرة من الظواهر الغريبة، أن كل الزمان موجود فعلا، وأن المستقبل حاضر الآن، ومثل الطريق أمامنا، فهو ينتظر أن نزوره فقط. وحيث أن هذه الرؤية للزمن (التي نوقشت في **III.3.6**، «**الزمان وعديد الأكوان**») يمكن بدورها أن تفسر بدورها قدرا كبيرا من الغرائب الأخرى في سلوك الجسيمات الدون ذرية، فالحجة على الحتمية قوية بما يكفي. ولا توجد أسباب كثيرة للشك فيها الآن، مهما شكّك الكثير.

أعتقد بأن الحتمية صحيحة لأنها بسيطة وتملك قدرة تفسيرية كبيرة، وهي استخلاص معقول من الحقائق حتى الآن، يقود إلى فهم أوضح وأدق لأمور عديدة، والتفسيرات البديلة ليست مطلوبة أو مفيدة. وكما سنرى مثلا، «فالمسؤولية»، الأخلاقية والقانونية، تتطلب الحتمية واقعا.

Tele: @Arab_Books

فلو لم تكن الحتمية صحيحة، فإن أفعالنا وخياراتنا لن تكون بالضرورة نتيجة لما نحن عليه. وما لم نسببه «نحن» (كمجموعة من صفات الشخصية، الذكريات، وهكذا)، لا يمكن أن نمدح أو نلام عليه. من جهة أخرى، لو صحت الحتمية، فإن أفعالنا وخياراتنا، التي تسببنا فيها نحن فعلا - لا أجسادنا دون تدخل من «أنفسنا» (عقولنا، أفكارنا، شخصياتنا) مثلا - يتسبب فيها بالضرورة ما نحن عليه، ولهذا فيمكن أن نمدح «نحن» أو نلام عليها.

هناك معنى واحد ربما أكون فيه مخطئا: فقد وجدت أدلة فيزيائية على أن الأحداث الدون ذرية قد تكون عشوائية حقا لا حتمية. والأدلة تقتضي في ذات الوقت أن كل الأحداث على مستوى عالٍ تظل حتمية، وهكذا، ففي المستوى الذي نوجد فيه ونتصرف، تظل الحتمية ثابتة. ورغم أن أحداث ميكانيك الكم في أدمغتنا ربما تتقرر بدرجة ما من العشوائية، فستظل أسبابا خارجنا كأشخاص كاملين، لا قدرة لنا عليها. ولكن حتى لو كانت الأحداث الكمية عشوائية فعلا (بحيث لا يمكن توقع أحداث معينة ولو مبدئيا)، فإن الصورة التي رسمتها عن الكون من قبل لن تتغير: فرغم أنه قد لا يكون هناك قانون فيزيائي يحدد نتائج الأحداث الكمية (لا نعرف عنه بعد)، فإن نتيجة كل حدث كهذا، ولو كانت عشوائية، قد تظل استنتاجا مسبقا، ولهذا فسيظل للكون مستقبل واحد فقط. وتبقى الحتمية ثابتة.

ولكن ربما يحدث أيضا شيء آخر. فما يبدو أنه غياب للحتمية للحالات السابقة والقوانين قد يكون مجرد نتيجة لعدم قدرتنا على ملاحظة العمليات الدون ذرية بالمستوى الضروري للتعرف على

أسبابها. فلعل هناك ظروفا وقوانين فيزيائية تحدد النتائج بنحو مطلق حتى للأحداث الكمية ـ ظروف وقوانين قد تسمح لنا نظريا، لو عُرفت، بتوقع أحداث كهذه بيقين تام، لكنها عمليا لا يمكن أن تُعرَف نظرا لاستحالة التوصل إلى الوقائع ذات العلاقة. ومهما تكن تلك الآليات الخفية، فنحن نعرف أنها تنتج نتائج عشوائية في الظاهر.

هذه الرؤية استخلاص معقول، حيث أن باقي الكون يتصرف بهذا النحو. من الجيد أن نقارنها بالطقس: فهو حتمي كليا، لكنه يتحدى كل محاولات توقعه لأبعد من بضعة أيام. لقد اكتشفنا الكثير مما يدعى بالظواهر «الفوضوية» كهذه، التي تتصرف بنحو حتمي كلاسيكي، لكنها من التعقيد بحيث تبدو حصيلتها عشوائية جدا. وتماما كالطقس والعديد من الظواهر اللاخطّية الأخرى، فنحن لا نملك وسيلة لمشاهدة الأحداث الكمية بمستوى يسمح لنا بتأكيد أنه لا توجد أسباب. وهكذا فلن نكون على ثقة بعدم وجودها. وحين تأتي نظرية عن السببية الكمية الحتمية لتفسر الكثير حول السلوك الكمي غير المعتاد (كما أظهر فيكتور ستينجر، مثلا، في كتابه Timeless Reality)، فستصبح الحتمية الكمية أكثر إقناعا. ولكن ذلك سؤال ستحدده الدراسات العلمية القادمة وحدها. وحتى ذلك الحين، فإن الحتمية (بشكل أو آخر) هي الاستخلاص الأقرب للعقل.

4.2 البديل: الإرادة الحرة التحررية

تصبح التوافقية أسهل فهما حين تقابل بضدها، التصور «التحرري Libertarian» عن حرية الإرادة. لا يشير ذلك إلى الحزب الليبرتاري الأميركي، بل إلى فكرة أن الإرادة يجب أن «تتحرر» تماما من كل

Tele: @Arab_Books

سببية كي تكون حرة. سأستند إلى حالة خاصة حيث يحاول الفيلسوف الإنجيلي ج.ب. مورلاند أن يدافع عن الإرادة الحرة التحررية في فصل ساهم به في كتاب In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History (Douglas Geivett and Gary Habermas، eds.، 1997). وبوصفه أشهر خصم معاصر للأخلاق العلمانية، فهو مبارز جيد هنا، وسأشير إليه من جديد في فصل الأخلاق. إن مسألة الإرادة الحرة ترتبط مباشرة ببرنامجه ضد الأخلاق العلمانية، حيث تحدد (بين أشياء أخرى) طبيعة المسؤولية.

يعرّف مورلاند الإرادة الحرة التحررية بقوله «لو خيّرنا... فلا شيء سيحدد بأي خيار نأخذ» (p. 137). لا شيء يضمن أن خيارا محددا سيقرر، بما فيه أسباب أو قيم أو معرفة. إن ما يعنيه هو أننا رغم أننا سنختار دوما وفقا لرغبة نمتلكها، فأي رغبة محددة ستفوز على سائر ما لدينا لن يحددها مسبقا أي شيء إلا «نحن» (بمعنى غامض ما لهذه الكلمة). هكذا يفسرها هو: «حين يريد الفاعلون الأمر A، يمكنهم أيضا إرادة B دون أن يختلف شيء داخل أو خارج ذاتهم» (p. 137-8). وهكذا فحتى لو رغبت بشدة أن لا أرفع يدي، وفقا لمورلاند، فقد أرفعها بأي حال، بفرض أنني لا أملك أي رغبة ضئيلة لفعل ذلك. بالطبع، يبدو هذا مخالفا للحدس من البداية. فلو كانت أقوى رغبة فيّ هي البقاء ساكنا، فكيف أتسبب في رفع يدي بقوة أضعف؟

محاولا تجاوز هذه المشكلة، يجادل مورلاند بأن الرغبات والعلل وسائر الأمور «تؤثر» ولا «تتسبب» في أفعالنا وخياراتنا. ولكن الفرق المفترض سيظل غير واضح لي. فمعرفتي بأن جدارا يقف أمامي تتسبب

Tele: @Arab_Books

بالتأكيد في تغييري لاتجاه حركتي. ورغبتي في الحياة تتسبب بالتأكيد في تجنبي للقفز من النوافذ. لكن مورلاند لن يقول بأن الجدران والنوافذ ستحرمنا من الإرادة الحرة. ولهذا فعليه أن يفصّل بعض الشيء.

«افترض أن شخصا،» يسأل مورلاند، «قام بفعلٍ حرٍّ ما ... كأن يرفع ذراعه للتصويت» (p. 138). ويقول أن هذا الشخص «سلط قوتـه كمحرّك أول (مسبب للتغيير) ليأتي» بحركة التصويت. ولكن ماذا عن طلب التصويت في المقام الأول؟ إن وجوده واقعا في ظرف يطالب بالتصويت هو في ذاته شرط ضروري لرفع اليد للتصويت. صحيح. ولكن هذا لا يعني أن الظروف ستكون سببا كافيا للفعل، فرؤية مورلاند هي أن شيئا آخر ضروري، غير مرتبط بأي شيء داخلنا أو خارجنا.

لكن هذا الشيء ليس معرفتنا أو شخصيتنا أو رغبتنا، أو أي شيء آخر مطلقا. وذلك يخلق مشكلة. فمثلا، يتضمن مورلاند في نظريته مقدمة هي أن هذا الشخص «جاء بهذا [الخيار] لأجل سبب ما،» يقتضي سببا ضروريا آخر ـ هو القصد ـ من دونه ما كانت سترفع اليد. وهذا السبب سيستجيب بالتأكيد لحالة دماغية، ويمكن تتبع سلسلة أسباب ونحن نتفحص مسار كل الحسابات والمعرفة التي هي بدورها أسباب ضرورية لذلك القصد الظاهر في دماغنا.

إن ما يجب على مورلاند أن يقر به هو أنه رغم ضرورية كل تلك الأسباب، فإن مجموعها (امتلاك قصد ورغبة قوية بما يكفي، إضافة للمعرفة المطلوبة والظروف الضرورية) **سيظل** غير كافٍ للتسبب في فعل. بعبارة أخرى، فرغم أن هذه الأشياء يجب أن تكون في مكانها، فالمطلوب شيء «آخر»، ليس بقصد ولا رغبة ولا معرفة من أي نوع أو

أي شيء عن الظروف المحيطة. وهذه هي المشكلة. فمن الصعب أن نرى ما يمكن أن يكون ذلك «الشيء.»

لو كانت لدي رغبة في إصابة أحدهم فعلا، رغبة كافية لتجاوز كل الرغبات الأخرى التي تدفعني خلاف ذلك ـ وهي سبب كافٍ لأي خيار إرادي للإصابة ـ فلماذا لن أصيبه؟ لو استند مورلاند إلى الخزي الأخلاقي أو الذنب أو الخوف، فهو يستند إلى رغبة. ولكن ذلك سبب، ولا يمكن أن يكون «شيئه» الخاص. وبالمثل، فلو أنه استند إلى شخصيتي، معرفتي بالله أو القوانين الأخلاقية، إلى علل لعدم الإصابة، أو أي أمر كهذا، فسيظل يستند للأسباب. فماذا يبقى إذن ويمكن أن «يتسبب» في عدم إصابتي؟ يقول مورلاند عمليا أن فيّ قوة غير مسببة ما يمكن أن تتسبب في عدم إصابتي ـ دون أي سبب مطلقا. ولكن ذلك يناقض مقدمته: أن الفاعل يتصرف دوما «لأجل قصد ما.» ذلك أني لو لم أملك أي سبب للإصابة، فكيف يصح أني قد أختار عدم الإصابة لقصد ما؟ وذلك تناقض. ولهذا فهذه الفكرة عن الإرادة الحرة تبدو هادمة لذاتها.

قد يردّ مورلاند بأننا عادة ما نملك قصدا لفعل شيء أو عدم فعله، وأي قصد نتبعه يسببه «شيء ما» خالص فينا، شيء ليس بقصد، ولا شيء آخر كالرغبات أو المعرفة أو الظروف. ولكن لو كان القصد النهائي لأن أفعل شيئا ما ليس بقصد، فالفعل العقلاني مستحيل، لأنه ما من حساب عقلاني سيتسبب إذن في ما أفعله. وحده شيء لاعقلاني خالص سيكون السبب الضروري النهائي، شيء لا تسببه معرفتنا، تفكيرنا، وحتى شخصيتنا. سيكون ذلك أمرا رهيبا لو صحّ ـ إذ سيدمّر المسؤولية بدلا من إنقاذها.

4.3 كيف تلغي الإرادة الحرة التحررية مسؤوليتنا

تخيل كونين متوازيين، متطابقين في كل تفصيل، وتخيل رجلا في كل كون، يتطابق الرجلان في الشخصية والمعرفة والرغبات وكل شيء آخر، ويقفان في ظرفين متطابقين تماما. والآن تخيل أن أحدهما يقرر أن يقتل زوجته، ويقرر الآخر ألا يقتلها. ماذا يمكن أن يفسر ذلك؟ حيث أن الموقفين والرجلين متطابقان في كل لحاظ، فلا يمكن أن يوجد أي سبب لقرار أي منهما. وهذا ما تؤدي إليه نظرية مورلاند.

ولكن لذلك عاقبة غير متوقعة. لأن ذلك يعني أنه لا رغبات هذين الرجلين، ولا معرفتهما، ولا شخصيتهما الأخلاقية ـ لا شيء على الإطلاق ـ يمكن أن يلام لتسببه في قرارهما. بل يوافقنا مورلاند: «لا وصف لرغباتنا، اعتقاداتنا، شخصيتنا، أو جوانب أخرى من تركيبنا، ولا وصف للكون قبل وعند لحظة قرارنا... يكفي للتسبب بفعلنا له» (p. 138 ـ 9). ولكن ذلك يعني أنه لا يمكن حتى أن نقول أن الرجل الأول شرير والثاني خير، إذ سيفترض ذلك أن شرية الرجل الأول دفعته للقتل، وخيرية الرجل الثاني دفعته للامتناع. ولكن هذين الرجلين متطابقان، ولذا لا يمكن أن يكون الأول شريرا والثاني خيرا. قد يقول مورلاند أنه شرير أو خير بعد الفعل، لكن ذلك يعني أنه لا يمكن أن نقول أنه فعل ما فعله **لأنه** خير أو شرير. في الواقع، لا يمكن أن نقول أصلا لماذا فعل ذلك. فأي خصيصة في أي منهما تعد جزءا فريدا «منه» يمكن أن تلام على تسببها في قراره المحدد؟ لا شيء.

تخيل الآن أن هذا الشخص هو أنت، وفي كون ما تقتل زوجتك،

وفي آخر لا تقتلها. ما الذي تظنه عن نفسك إذن؟ إن كنت تعتقد أنه لا شيء يسبب أفعالك ـ لا شخصيتك، ولا بيئتك، لا الظروف المحيطة، لا معرفتك، ولا حتى حبك لزوجتك. لا شيء. فاختيارك أن تقتل أو تمتنع هو مجرد نتيجة للمصادفة: فالكون الذي توجد فيه هو مسألة حظ. تخيل كيف ستشعر، حين تعلم أنه ليس سوى نتيجة للعشوائية غير المتوقعة إن كنت ستقتل زوجتك أو لا عند هذه اللحظة بالذات. مرعب، صح؟ تخيل أنك تمتنع عن القتل، ولكن يمكن أن تدخل في آلة زمن، وتعيد الكون للوراء مليون مرة، ثم ترى المرات التي قتلت فيها والمرات التي لم تقتل، رغم أن كل الظروف في كل مرة، بما فيها أفكارك، رغباتك، شخصيتك، وكل شيء، تظل نفسك. لن يوجد هناك مبرر أو سبب لفعلك هذا أو ذاك. سيكون الأمر رمية نرد. وهذا هو الكابوس العالمي الذي تصفه نظرية مورلاند.

ألن ترغب بدل ذلك بأن تكون النتيجة نفسها كل مرة؟ في كل مرة ستختار ألا تقتل، صح؟ ولكن لو أن نفس الظروف تلاها نفس الخيار 100٪ من الوقت، فهذه هي الحتمية. في الواقع، فنحن نعرف أننا أخيار فقط عبر رؤية أن خيريتنا تدفعنا لفعل أمور خيرة، وهكذا سنتوقع السببية الحتمية في خياراتنا. بعد كل شيء، فالبديل المنطقي الوحيد للسببية 100٪ هو العشوائية، ولماذا سنحس بشعور جيد حول خياراتنا لو كانت عشوائية فعلا، ولا تسببها أي من صفاتنا الذاتية؟

إليك الأمر. «أنا» معرّف بمعرفتي، قدراتي، شخصيتي، قيمي، ورغباتي. لو أن شيئا ما دفعني للتصرف وهو ليس أحد هذه الأمور أو مجموعها، «فأنا» لم أتسبب بذلك الفعل. ولكن مورلاند يريد «منّي»

أن أعرّف بأمر غير تلك الأمور. ولكن لو أخذت كل تلك الأمور بعيدا، فلن يبقى هناك «أنا»، ولهذا فتوجهه سخيف. فدون معرفة، قدرات، قيم، رغبات، عقل، شخصية، فلن يبقى هناك أي شخص على الإطلاق، ولو أن أمرا غير هذه الأمور قد دفعنا لفعل شيء ما، فلا يمكن أن يقال أنْ قد فعلناه **نحن**، **فنحن** كل هذه الأشياء الأخرى، ولا شيء منها مسؤول في نظر مورلاند. وهل لأحد أن يستنتج أني مسؤول عن شيء لم أتسبب به؟ كلا.

وهكذا فالكلمة المهمة هنا هي «أنا» (أو «هو» أو «شخص» أو ما شاكل) وما تعنيه. يعرّفها مورلاند كأمر لا يمكن تفسيره أو تحديده، عدا كل الذكريات، الرغبات، الفضائل، القيم، وحتى العقل. وذلك تصور غير منطقي عن الهوية البشرية، ويمكن لأي شخص عاقل أن يرفضه بسهولة (انظر أيضا **V.2.2.2** و**2.2.3**، «**الطبيعة البشرية**» و«**التشخّص**»، و**III.6**، «**طبيعة العقل**»).

4.4 التوافقية: الفكرة الوحيدة المعقولة عن الإرادة الحرة

يحاول مورلاند أن يدافع عن فكرته غير المنطقية ضد التوافقية، عبر تقديم «أربعة مجالات مركزية لنظرية مناسبة للإرادة الحرة» (p. 138). في الواقع، فإن ما يقدمه هي أربعة عناصر لنظرية عن **المسؤولية الأخلاقية**: يجب أن نملك القدرة على التصرف، أن يجب أن نملك التحكم بفعلنا، يجب أن نملك قصدا للفعل، ويجب أن نكون سببا للفعل.

4.4.1 شرط القدرة

لنكون أحرارا في التصرف، يجب أن نكون قادرين على التصرف.

Tele: @Arab_Books

وذلك بسيط كفاية. ليس ضمن إرادتنا الحرة أن نقفز فوق ناطحات السحاب، ولكن ضمن إرادتنا الحرة أن نتسلقها أو نأخذ مصعدا إلى القمة. وقد يجادل مورلاند أنه بما أن الحتمية تحصر خياراتنا الممكنة الفعلية بواحد، فأن يُطلب منا التصرف بحرية يشبه أن يطلب منا القفز فوق ناطحة سحاب: لا يمكن فعله.

ولكن ذلك مشوِّش. لأنه **يمكننا** تسلق ناطحة سحاب أو أخذ مصعد، أو استخدام حوامة: فهي أفعال ممكنة، وفي وسعنا فعل أي منها. ورغم أنه يمكننا فعل أحدها فقط كل مرة، فهذا لا يعني أننا لو اخترنا الطيران بحوامة فلن يمكننا استخدام المصعد لو اخترنا فعل ذلك بدلا عنه. ولكن لن يمكننا «القفز» إلى القمة **حتى لو اخترنا ذلك**. وهذا هو الفرق الواقعي هنا. فنحن أحرار ما دمنا نستطيع فعل ما **نريد**. وحين يكون ما نختار فعله مستحيلا بصراحة، فحريتنا **إذن** مقيدة. ولا يمكن أن تتقيد حريتنا بأمور لا نختار فعلها أصلا.

تقتضي التوافقية، كما يقول مورلاند، أن «الحرية هي الاستعداد للتصرف وفق أشد تفضيل لديك» (p. 138). وبصياغة أفضل، فالحرية تعني القدرة على فعل ما تريده. بل تعني حتى التوصل لإرادة ما تريده في حالات عديدة، لا جميعها. لأنه عند نقطة ما يجب أن تكون هناك رغبة أو أخرى لم تخترها، لأنه كي تختار الرغبات التي تريد، عليك أولا أن «تريدها» ـ ولو بدأت دون رغبات مطلقا، فلن تخرج بأي خيار من أي نوع. وهكذا، وفقا للتوافقية، فأي كائن حي يختار بالتوافق مع رغباته يجب أن يبدأ مع رغبة واحدة أو أكثر لم يخترها. ونحن نسمي هذا، في حالتنا، «الطبيعة البشرية،» التي لم نخترها، بل منحتها لنا

Tele: @Arab_Books

مصادفات البيولوجيا والتاريخ (أو حتى، في نظر مورلاند، خطط الله). من الواضح أن كل رغباتنا هي في النهاية نتيجة لطبيعتنا. وذلك لا يمنعنا من اختيار الرغبات. فإن طبيعتنا هي ما يسمح لنا (عبر دفعها لنا) أن نختار الرغبات أصلا، وهي قدرة تفتقر لها الحيوانات غير البشرية.

على العكس، تقول رؤية مورلاند «التحررية» بأن «الفعل الحر هو الذي يكون فيه الفاعل هو المصدر المؤصل النهائي للفعل.» لأول وهلة، يبدو ذلك مماثلا: فالتوافقيون يقولون أيضا بأن الحرية تقتضي أن تكون مصدر الفعل. فشخصية الشخص، رغباته، معرفته... الخ، يجب أن تكون جميعها أسبابا ضرورية للفعل. وهذا يتطلب أن يكون «الشخص» متضمنا في سلسلة الأسباب، بمعنى التفكير، التأمل، الرغبة، المعرفة. هذه العوامل، إضافة للظروف المؤثرة، تمثل جميعها السبب الكافي الكامل لأي فعل حر.

لكن مورلاند يذهب لأبعد، ويتطلب أن يكون الشخص مصدرا مؤصلا «نهائيا»، لا «المصدر» فقط. وهناك مشكلة. ففي كل التاريخ لم يسعَ شخص لتأكيد هذا قبل أن يحدد المسؤولية. فلا مشكلة لدينا في اعتبار الناس مسؤولين أو غير مسؤولين طوال الوقت، ولكن هل تكلفنا أبدا أن نتأكد مما إذا كانت هناك فجوة مادية في سلسلة الأسباب، من كون السبب أصلا «نهائيا» وليس أصلا فقط؟ كلا، لا نفعل. ولا أحد يظن أن ذلك مهم (انظر **III.4.5**، «**ما هي الإرادة الحرة حقا**»).

وهكذا ففكرة مورلاند عن الحرية، حيث تتعلق بالمسؤولية، لا تنطبق على الممارسة البشرية الواقعية. ولكن لو لم تكن لأفكار مورلاند

أي علاقة بما يعنيه الناس فعلا، فلماذا يجب أن نكترث بها؟ بدلا من ذلك، اسأل أي شخص في الشارع إن كان «التوصل لفعل كل ما تريد» هو نفس ما تعنيه الحرية، وسيوافق الجميع دون تردد. وستقضي وقتا صعبا في العثور على أي شخص يرغب بأي نوع آخر من الحرية. ولذا فذلك رهان جيد على ما تعنيه الحرية فعلا.

ولهذا، «فالحرية،» بالمعنى الوحيد الذي يعنى به الجميع، توجد حتى في عالم حتمي. وبالعكس، فرؤية مورلاند للحرية لا تعني التوصل لفعل ما تريد ـ لأن ما تريده بشدة لا يدفعك فعلا للتصرف. وبدل ذلك، «فالشيء الآخر» في تصوره قد يتدخل ويعيق أقوى رغباتك عبر دفعك لفعل شيء آخر تريده أقل، وذلك يعني أنك كثيرا ستفعل ما **لا** تريده فعلا. وهذا هو النقيض الخاص للحرية. ولهذا فلدينا أسس جيدة لرفض هذه الرؤية.

4.4.2 شرط التحكم

إن الرؤية التوافقية للتحكم هي بعبارة مورلاند من جديد، «أن الفاعل يتحكم بالفعل» إن كان «الفعل مسببا... بشخصية الفاعل، معتقداته، رغباته، قيمه»... الخ (p. 140). وللدفاع عن الرفض التحرري لذلك، يستعين مورلاند بفيلسوف قروسطي عتيق، هو توما الأكويني، لتأييد فكرة أنه «وحدها المحركات الأولى هي مصادر للفعل» حيث أن كل ما عداها « يتلقى الحركة منفعلا ويمررها.» لكن ذلك استخدام خاص لكلمة «مصدر» لا يستخدم في المحادثة الاعتيادية. فنحن نقول أن مصدر هزة أرضية هو شرخ صخري معين عند موقع معين انزلق في وقت معين. ولا نقول بأن مصدر الهزة الأرضية هو الانفجار الكبير.

Tele: @Arab_Books

وبالمثل، فنحن في المحادثة البشرية تفرّق بين التناقل الفاعل والمنفعل للطاقة بنحو مختلف عما عند مورلاند، أو عند الأكويني وهو يناقش «المحرك الأول.» لأننا نفكر بدلالة إن كان الفاعل قد تصرف وفقا لرغبة في تناقل الحركة: فإن كان تناقل الحركة يتطلب مشاركة شخصية الفاعل أو صفاته أو فكره، فـ نسميه تناقلا فاعلا (وسيشعر بذلك في داخله، حيث يمكن لأدمغتنا أن ترصد حضور أو غياب نشاط كهذا بالترابط مع الفعل). ولكن لو لم تتطلب الحركة مشاركةً (أي لو دُفِع الجسم دون أي معرفة، أو حتى جهود للمقاومة)، فإن الفاعل لم يشارك بفعالية، ولهذا نقول إن الفاعل لم يكن متحكما بحركته.

وحقيقة أن الناس يتحدثون هكذا عادةً، يؤكدها كيف نتحدث عن الآلات. تصور الثرموستات: فرغم أن الثرموستات تدفعه حرارة الغرفة للتغير، لا نقول بأن الهواء في الغرفة يتحكم بحرارة الغرفة. وبدل ذلك، نقول إن الثرموستات هو ما يتحكم، لأنه هو العامل الضروري الذي يحدد الحرارة في الغرفة، ومن دونه قد لا تكون لهواء الغرفة أي حرارة، وستتغير دون هدى. وبالمثل، فحين نسأل إن كان الحاسوب يتحكم بعملية في مصنع، فالمسألة ليست إن كان متحررا من السببية المسبقة (التي لا علاقة لها بما إذا كان يتحكم بأي شيء)، بل إن كان الحاسوب حقا هو الآلية التي تحدد الخيارات وتحرّك العملية، أو أن السبب شيء آخر (كعمال المصنع أو الإشارات العشوائية). بعد كل شيء، فإن ما نريد معرفته ونحن نبحث عن العامل المسؤول هو أين يكمن الإشكال.

هذا هو التمييز الذي نرسمه فعلا في الحياة اليومية. ومن جديد، فإن مورلاند يجادل بأفكار لا تنطبق على النحو الذي يفكر به الناس

Tele: @Arab_Books

في السياقات ذات العلاقة. وهكذا فادعاؤه أننا لا نملك تحكما «فعليا» وفق التوافقية هو مجرد تلاعب بالألفاظ. فالحقيقة تظل أننا ما دمنا نشارك بفعالية في سلسلة الأسباب، «فنحن» (بعقولنا الفريدة، كل منا بمعرفته، شخصيته، ورغباته الخاصة) نتحكم بذلك الفعل. يصح ذلك وفق الانجليزية الاعتيادية التي يتحدثها الجميع، ويصح في كل سياق له علاقة بتحديد المسؤولية، من المحاكم إلى العلاقات الشخصية (كما سنرى). وهذه حقيقة في صالح التوافقية بقوة، ودليل جيد على أن النظرية التحررية غير صحيحة.

4.4.3 شرط العقلانية

هنا يتجه مورلاند نحو اللامنطقية. فهو يود إثبات أن التوافقية تقتضي أننا لا نتصرف عن أسباب («مقاصد») بل فقط كنتيجة لسلاسل الأسباب، مستخدما التمييز الأرسطي القديم بين السبب الكافي (كرة تصطدم بكرة أخرى) والسبب النهائي أو الغائي (كرة تصطدم بأخرى **لأجل أن** تقع الكرة الأخرى في جيب الطاولة). لكن «الاختزالية» (انظر III.5.5) تقتضي تكافؤ هذين السببين بالضرورة فيما يخص الفاعل: فكلما كان هناك سبب نهائي، لو صحت الاختزالية، فهناك أيضا سبب كافٍ، والسبب النهائي ذاته ينتج عن سببٍ كافٍ أسبق.

يقول مورلاند مثلا أنه وفقا للتوافقية، «فإن سبب الفعل يبدو أنه نوع معين من الحالة عند الفاعل، حالة الاعتقاد ـ الرغبة، أي السبب الكافي الواقعي للفعل.» (p. 141) ويجادل بأن هذا يستبعد إمكانية الأسباب النهائية. ولكن حيث أن حالة الاعتقاد ـ الرغبة هي القصد، والقصد

سبب نهائي، فيتبع أن الأسباب النهائية يمكن أن توجد في ظل التوافقية. فالسبب النهائي هو ببساطة سيرورة فكر: تقدير مسبق من الغايات إلى الوسائل، يشارك بدوره في السلسلة السببية التي تنتهي بالتصرف. إن «الغاية» المتصورة تسببها رغبة («أريد أن تقع الكرة الثانية في جيب الطاولة») وتصور «الوسيلة» يسببه تطبيق الفكر والمعرفة على هذه الغاية المرغوبة («لو صادمت الكرة الأولى بالثانية بهذا النحو، سأحقق ما أريد»). وهذا كل ما يعنيه السبب النهائي، أي سيرورة الفكر، وهو سبب كافٍ: فمن دون السبب النهائي (الغاية المرغوبة) لن يكون هناك فعل. وهكذا فإن مورلاند يحاول صياغة تحصيل الحاصل (A is B) كما لو كان تمييزا (A is not B)، في انتهاك جوهري لأسس المنطق.

ومورلاند يفعل ذلك مرة بعد أخرى. فهو يقول مثلا بأن التوافقية تقتضي أن «الأشخاص كجواهر لا يتصرفون، بل إن الحالات داخل الأشخاص تؤدي لحدوث حالات لاحقة.» لكنها الشيء نفسه: فالحالة في داخلي (أي خلاصة كينونتي) هي جوهري، وحيث أن جوهري هو بدوره السبب في خياراتي، فينتج أن الأشخاص كجواهر يتصرفون في الواقع في ظل التوافقية. بالفعل، فإن التوافقية توفر معنى أفضل لحقيقة أننا في الحياة اليومية نعرّف دوما أنفسنا، أي هوياتنا الأساسية، بمجموع شخصيتنا ـ مهاراتنا، آمالنا، أحلامنا، أفكارنا ـ وليس بأي شيء آخر يستثني ذلك كله، ولم ولن يمكن لأحد أبدا أن يشاهده. فهل «أنت» شخصية دائمة النمو والتغير، أم قوة سببية غريبة، خفية، لا تتغير، عارية من كل شخصية؟ الجواب يبدو جليا.

فالتوافقية تقول إن تفكيرنا تحديداً، أي السيرورة الحتمية للمنطق

Tele: @Arab_Books

التي تنطبق على ملاحظاتنا وخبراتنا، ورغباتنا وحاجاتنا، هو ما يدفعنا لفعل ما نفعله. وحتى حين نستخدم المنطق الرديء أو المعلومات الباطلة، حتى حين نكون جاهلين أو نفضل اللاعقلانية أو الاندفاع أو العجلة أو العبث، حتى حين يتم خداعنا، أو نخدع أنفسنا حول دوافعنا الواقعية، فلا يزال الفكر هو ما يدفعنا لفعل ما نفعله. فمن الواضح أننا نملك مقاصد، وهذه المقاصد تدفعنا للتصرف. بل إن نظرية **مورلاند** هي ما يستبعد الفكر والمقصد كأسباب واقعية لخياراتنا، لا التوافقية. وهكذا فإن الإرادة الحرة التحررية هي ما يفشل في الوفاء «بشرط العقلانية» لدى مورلاند.

4.4.4 شرط التسبب

وفق التوافقية، كما يصوغها مورلاند، «لو قلنا بأن الرغبة بالتصويت تسببت برفع جونز ليده، فنحن مخطئون» لأن الحقيقة هي أن «الرغبة بالتصويت تسببت في رفع اليد داخل جونز» (p. 142). لكن مورلاند يلعب بالألفاظ من جديد. ففي الواقع، «جونز» هو مرادف لمجموعة محددة من صفات الشخصية، القيم، الرغبات، المعتقدات، والذكريات، كلها متضمنة بالضرورة في سلسلة الأسباب من أول نداء للتصويت وحتى ظهور الرغبة في التصويت بشكل أو آخر. وهكذا، فرغم أن بإمكانك اللعب بالألفاظ والقول بأن الرغبة لم تدفع جونز للفعل، عبر المجادلة بأن جونز في الواقع تسبب في الرغبة التي بدورها تسببت في الفعل، لن يأخذك هذا لأي مكان إن كان هدفك إثبات أن جونز لم يكن سبب الفعل، لأنه يجب أن يكون سبب الرغبة أو السبب المباشر في الفعل، وبكلا الحالين يظل «هو» سببا للفعل.

وخطأ مورلاند هنا هو نفس ما مضى: ادعاء أن التكرار انقسام. فوفق نظريته «الذات هي التي تتصرف، وليس حالة في الذات.» ولكنه لا يظهر أبدا ما يجب أن يكون، أو قد يكون، مختلفا. فحتى وفق رؤيته، يجب أن تكون هناك «حالة» ما في مادة «الروح» المميزة اللاسببية التي يحاول مورلاند تعريفها كسبب «نهائي« للفعل، وهي بدورها تسبب أو تمثل الخيار، وهكذا «فالذات» دوما تساوي «حالة في الذات.» فهما دوما الشيء الواحد ذاته، ما لم نفترض أن هذا «السبب النهائي» لكل فعل، «شيء ما» عند مورلاند، لن يتغير ـ مما يعني **أننا** لن نتغير، أننا لن ننمو أبدا أو نتعلم أو نتطور كأشخاص. وذلك باطل بوضوح.

يظن مورلاند أيضا أن هذا التمييز الباطل يفسّر الفرق بين الأفعال و«الحوادث المجردة». لكن هذا الفرق يفسره أصلا وبنحو مناسب ما نبحث عنه، معشر البشر، فعلا: لا «مادة ذات» غير معرّفة ولا مشاهَدة، بل ترابطا مرئيا يمكن إثباته بين الذات والفاعل. وذلك ما يحصل في محاكم القانون: «فالوسيلة، الدافع، والفرصة» هي اسم شائع لكل الأدلة التي قد تقود المحلفين عقلانيا للاعتقاد بأن الحدث (الجريمة في العادة) ترتبط سببيا بفاعل ما ـ وليس جسده فقط، بل الفاعل بأكمله: عقله، شخصيته، رغباته، اعتقاداته، ومقاصده («الدافع»). وحيث أن هذا كل ما نبحث عنه في الممارسة الفعلية، فهذا في الواقع هو كل ما نعنيه حين نقول بأنه كان «فعلا» لا «مجرد حادث». ولهذا فرؤية مورلاند منفصلة عن واقع الخطاب البشري، أو غارقة في الخرافات اللغوية، وليست لذلك معقولة كالتوافقية، التي تفسر السلوك البشري الواقعي بشكل أفضل حين يحقق البشر ويحددون المسؤولية (حول

منهج التحليل هذا، انظر II.2.1.4، «**التوصل إلى المعنى الواقعي للكلمات**»).

4.5 ما هي الإرادة الحرة حقا

حتى لو كانت خياراتي محددة سلفا بالكامل، فسأظل أصدر قرارات، وتظل قراراتي نتيجة لما أنا عليه ولما أعرفه ـ أفكاري ورغباتي وشخصيتي ـ تماما كما يجب أن تكون لو كنت «حرا» بأي معنى مهم. ولأني أظل سببا لها، فيمكن أن أمتدح أو ألام عليها. ولهذا فإن التوافقية تقدم تفسيرا أفضل: فالإرادة الحرة هي فعل ما تريد ـ لا أكثر ولا أقل. والمسؤولية هي أن تكون السبب ـ لا أكثر ولا أقل.

نرى ذلك في حكم أصدرته عام 1886 المحكمة العليا للولايات المتحدة في قضية Conley v. Nailor et al.. كانت القضية المقدمة للمحكمة هي هذه: ترك رجل زوجته وسكن مع امرأة أخرى دون الزواج منها. وأنجب أبناء من المرأة الأخرى وترك في وصيته أملاكه لهؤلاء الأطفال غير الشرعيين، رغم أنه كان لديه أولاد شرعيون أحياء. بل إنه تضمن في وصيته شرطا ينصّ أنه في حال توفي أطفاله غير الشرعيين فإن أملاكه ستؤول لعشيقته، لا لزوجته أو أطفاله الشرعيين. وبشكل طبيعي، فقد طعنت زوجته وأولاده في الوصية، على أسس مختلفة، لكن واحدا منها يهمنا:

إن الأساس التالي والأخير المقدم لإبطال العهد هي أن نايلور قد حثه على إنشائها الاحتيال والتأثير المفرط للدفاع. والأساس الذي عليه تمنح محاكم الصلح إعفاءً في حالات كهذه هو: أن طرفا ما

عبر وسائل وممارسات غير لائقة قد اكتسب أفضلية غير أخلاقية على آخر. والتأثير المفرط الذي لأجله تبطل وصية أو عهد يجب أن يكون وكأن الطرف الذي أصدرها لا يملك أي إرادة حرة، بل يقف in vinculis [«في الأصفاد»]. ويجب أن تصل لحد الجبر أو الإرغام، المدمر للفاعلية الحرة.

قالت المحكمة أن «التأثير المفرط» كان أي قيد «يحلّ إرادة شخص آخر محلّ إرادة الموصي،» بما في ذلك استخدام التهديد والكذب. وهذا التصور للإرادة الحرة أمر شائع في القانون، ويفترض بوضوح أن الإرادة الحرة تعني التوصل لفعل ما تريد، بحيث لا تخسر إرادتك الحرة إلا حين تخدع أو تجبر على فعل شيء لم ترغب به فعلا ـ بعبارة أخرى، فقط حين يتم إحلال إرادة شخص آخر محل إرادتك، أو تقييد يمنعك من فعل ما تريد. وهذه الفكرة عن الإرادة الحرة لا تلغيها الحتمية.

وعلى العكس، فالفكرة التحررية عن الإرادة الحرة تفترض أن رغبات المرء نفسه (بين أمور أخرى، كفكر المرء ومعرفته) أيضا تقيد إرادته، مما يجعلها غير حرة. بعبارة أخرى فشخصيتنا، معرفتنا، أمانينا، هي بنفسها أصفاد تكبّل حريتنا. لكن رغبتك القريبة المسببة هي إرادتك. ولهذا فلا يمكن أن تعد شيئا ما «خارج» الإرادة وهو يقيدها ـ فرغبتك الأقوى وإرادتك هما الشيء الواحد ذاته.

وحيث أن الجميع يرغب بإرادة يقيدها ويلزمها ما يريدون منها فعله، وهو محدد بما يعرفونه ويعتقدونه، فمن اللعب الرخيص بالكلمات أن نسمي ذلك فقدانا للحرية. ففقدان الحرية هو النقيض

التام لذلك، حيث لا تتقيد الإرادة برغبات المرء ومعتقداته، بل تتصرف من دونهما، أو ضدهما حتى. ويمكن أن ندعى عقلانيين، على كل حال، فقط إن كانت رغباتنا المتحكمة نتيجة لفكرنا والوقائع المتوفرة. وذلك يتطلب الحتمية.

وقضية المحكمة العليا هذه مهمة هنا بالخصوص. ذلك أن زوجة نايلور حاولت إثبات أن عشيقته «عاملته برفق غامر وبانتباه متواصل لرغباته وراحته» وبالتالي فقد تسببت بقراره وتحكمت فيه، كي تحرمه من إرادته الحرة. وقد رفضت المحكمة هذه الحجة، بمعنى أنها رفضت التعريف التحرري للإرادة الحرة بوصفها إرادة حرة من كل تسبيب من أي نوع. وكما صاغتها المحكمة:

هناك غياب للبرهان على أن الدفاع استخدم أيا من التهديد، التخطيط، الإلحاح، أو الإقناع لحثّ نايلور على تنفيذ الوصية. في الواقع فما من دليل على أن الدفاع قد طلبت منه إصدارها أصلا. ومن جهة أخرى، فالبرهان وافر على أن توفير معاش للأطفال الذين ولدتهم له الدفاع قد كان دوما غرضه الأثير.

بعبارة أخرى، بغض النظر عن رفق عشيقته، فهي لم تحاول أن تتجاوز إرادته، وكل الأدلة تشير إلى أنه أراد ما اختاره في النهاية (والأرجح لأنها كانت رفيقة جدا به)، وكان ذلك كافيا للمحكمة كي تحكم بأنه امتلك إرادة حرة. فالمحكمة لم تحقق في ما إذا كانت هناك فجوة في التسبيب في روحه، أو أن إرادته كانت غير مسببة كليا من قبل عوامل خارجية. في الواقع، فقد رفضت المحكمة كأمر غير مهم سؤال إن كان رفق الدفاع

Tele: @Arab_Books

قد تسبب في خياره. فما دام قد أوصى بما أراد، فإرادته حرة. فالمحكمة اعتبرت فقط أسبابا معينة، لا كل الأسباب، بأنها تحرم المرء من الإرادة الحرة ـ وبالخصوص فقط تلك الأسباب التي قد تقود للإنسان للتصرف خلافا لرغباته، مثل تهديده، خداعه، أو دفعه بإصرار بحيث تزعجه، ترهقه أو تداهنه كي يذعن لها.

والعديد من قرارات المحكمة الأخرى تدعم هذه الرؤية، وفي الواقع لا توجد رؤية أخرى للإرادة الحرة في الأحكام القضائية الأمريكية في حد علمي. فالتوافقية هي الافتراض القياسي للقانون. فمثلا، في قضية أحدث للمحكمة العليا تتعلق بجدارة المرء بتقديم دفاعه القانوني الخاص (Godinez v. Moran، 1993) كان الحكم بأنه يتصرف من إرادته الحرة الخاصة إن كان «متعلما، جديرا، ومستوعبا»، «مثقفا»، وقام بخياره «باستعداد وذكاء.» وقضت المحكمة بأن «على السجل أن يثبت أن الدفاع يعرف ما يفعله وقد قام بخياره بعيون مفتوحة»، هكذا فقط.

بعبارة أخرى، إن كنت تعرف ما تفعله وكان هو ما تريد فعله، ففي الحد الذي يخص قانون الولايات المتحدة، أنت تملك إرادة حرة. ولكن لو لم تكن تعرف فعلا ما تفعله أو لم يكن ذلك ما تريد فعله، فأنت لا تملك الإرادة الحرة. المعرفة والقصد: هذا هو التعريف الحقيقي للإرادة الحرة، والفرق الواقعي الذي يقيمه الناس في حياتهم اليومية وهم يحددون إن كانوا هم أو الآخرون مسؤولين عما يفعلون. وبالمقابل، ففي العالم الواقعي قلما يتطرق أحدهم للميتافيزيقا اللاسببية للروح، ناهيك عن محاولتهم فعلا أن يحددوا أين ومتى كانت هذه المادة الغريبة أو لم تكن قد ساهمت في أي حالة معينة. وهكذا فإن التعريف

Tele: @Arab_Books

التحرري للإرادة الحرة ليس ذا بالٍ في الواقع الإنساني والاجتماعي، في حين يلائمه التعريف التوافقي مثل قفاز.

قضية حديثة أخرى تؤكد لنا ذلك، في عام 1998، في United States v. Kozminski et al.، تناولت المحكمة تعريف الإرادة الحرة بشكل مباشر. ورغم أن المحكمة أعلنت أنها ليس عليها أن تحل المشكلة الفلسفية للإرادة الحرة، بل عليها فقط أن تعرّف العبودية الجرمية «بتحديد كافٍ» لإحقاق مقصد القانون، فقد تطلب ذلك من المحكمة أن تعرف «العبودية القسرية»، المكافئة «للحرمان من الإرادة الحرة»، وهكذا فقد انتهى الأمر بالمحكمة وهي تعرّف الإرادة الحرة بأي حال.

وقد اقتضى قرار المحكمة نفس التعريف الذي لاحظناه توا. حيث لا يعتبر «فقط أي» تسبيب، ولو نظريا، قادرا على إلغاء الإرادة الحرة. بل تعتبر فقط تلك الأسباب التي تجعل الشخص يفعل ما لم يكن ليرغب هو بفعله ـ وبالفعل، فإن المحكمة لم تقبل حتى بكل هذه الأسباب بوصفها منافية للإرادة الحرة. وقد قضت المحكمة بأن:

العبودية القسرية تتكون من لفظين. القسري تعني «ما يفعل خلافا للاختيار أو من دونه» ـ «الإلزامي» ـ «غير الخاضع لتحكم الإرادة». والعبودية تعني «ظرفا يفتقر فيه الشخص للحرية خصوصا في تحديد مسار عمله أو نهج حياته» ـ «الرقّ» ـ «حالة كونه خاضعا لسيّد».

وهنا ينظر للإرادة الحرة بوضوح على أنها التصرف كما يختار المرء، حيث أننا لا نفقد الإرادة الحرة إلا حين يدفعنا شيء أو شخص ما للتصرف «بخلاف» أو «من دون» اختيارنا (الذي يساوي «رغبتنا»). فما

دمنا «نحدد مسار عملنا» كما نشاء، فنحن نملك إرادة حرة، لأن تصرفنا طوعي. حتى إن المحكمة لاحظت:

ليس من السهل بالطبع أن نفصّل متى تكون أفعال المرء «قسرية». فبمعنى أدنى معين، يملك الكادح دوما خياره مهما كان التهديد: فقد يختار الكادح أن يعمل، أو يتلقى الضرب؛ أن يعمل، أو يذهب للسجن. ويمكننا جميعا أن نتفق على أن هذه الخيارات من اللامشروعية بحيث يصبح كل خيار في العمل «قسريا».

وهكذا، فقد رأت المحكمة من الواضح للجميع أنه وحده القسر الذي يخلق خيارا غير مرغوب هو ما ينافي الإرادة الحرة، لا مجرد التسبيب في ذاته وبذاته. ويشدد القضاة هنا على أن المسألة هي ما يرغب به الموظّف، لا ما يُدفع لفعله فحسب. ولهذا، فقد حكمت المحكمة أن الإرادة الحرة تنتهك في حالة «أي قسر إما يترك الضحية «دون بديل مقبول» إلا أن يخدم الدفاع، أو يحرم الضحية من «القدرة على التقدير العقلاني».»

رغم أن المحكمة العليا قررت أن هذا التعريف أوسع مما يجب في التطبيق الجنائي (نظرا لمشاكل الأدلة أولا)، فهي لم ترفض التطبيق الأخلاقي لهذه الفكرة عن الإرادة الحرة خارج الفضاء القانوني، واعتمدتها حين كانت هناك أدلة موضوعية عن القسر الجسدي أو التهديد بفعله. وهكذا فمن الواضح أن القانون في أمريكا يعتبر إرادة المرء حرة ما دام يعرف ما يفعله (أي يقوم بخياره مع «قدرة على التقدير العقلاني») ويريد فعله (يقوم بخياره حيث يكون هناك «بديل مقبول»). وأي شكل آخر من التسبيب لا ينافي الإرادة الحرة في نظر القانون.

وأخيرا، فإن التعريف التوافقي للإرادة الحرة تدعمه قاعدتان قياسيتان في القانون العام: قاعدة القصد، والدفاع بالجنون. والأولى تظهر في توجيه اعتيادي للمحلفين في كل القضايا الجنائية، يقتبس أيضا في: United States v. Kozminski et al.:

يجب إثبات القصد المحدد بما لا يقبل الشك العقلاني قبل أن تصدر أي إدانة. وعادة ما لا يثبت القصد مباشرة، لأنه ما من سبيل للتوغل أو التفحص لعمليات الدماغ البشري. ولكن بإمكانك استنتاج قصد الدفاع من الظروف المحيطة به.

وذلك أساسي في القانون الجنائي إجمالا: **فالقصد** (المعرفة بما يفعله المرء والرغبة القاهرة لفعله) أمر ضروري لكل المسؤولية الجنائية. ويعني ذلك أن الرغبة يجب أن تكون سبب فعل المرء، حتى يصبح مسؤولا عما يفعله. وهكذا فإن نظام العدالة الجنائية لدينا **يتطلب** أن تكون الحتمية صحيحة، ولو للأفعال البشرية على الأقل. ذلك أن القانون يفترض أن أفعال المرء يسببها قصده بما يكفي من الوثاقة كي نستنتج الثاني عبر ملاحظة الأول، وأنه بغياب القصد كمسبب، لا يمكن أن يوجد ذنب. ويعني ذلك أن التحرر من السببية ليس، ولن يكون، ما تستخدمه المحاكم الرسمية والمحلفون لتحديد المسؤولية، بل هو امتلاك المعرفة والقصد، بعبارة أخرى: **أن يكون مدفوعا** بهذه المعرفة والقصد كي يتصرف، لا أن يكون مدفوعا رغماً عن أو **خلافاً** لمعرفة المرء وقصده.

ويؤكد ذلك الفقيه البارز جوشوا دريسلر، الذي يصف ما يبحث عنه

القانون فعلا حين يعرّف المسؤولية، وأنه ليس إرادة غير مقيدة بعمق، وإنما:

بعبارة واسعة، يعتبر المرء ملوما حين يقترف بشكل إرادي فعلا غير أخلاقي أو غير قانوني ـ actus reus ـ وهو يمتلك الحالة العقلية «المذنبة» الضرورية ـ mens rea. وحسب العقيدة التقليدية، ففي غياب أي من actus reus أو mens rea، فإن المرء لا يستحق العقوبة (p. 501).

ثم يمضي لتفسير أن المرء يملك mens rea حين «يقصد ارتكاب الأفعال المحرمة أو يكون واعيا بكل الوقائع التي تجعل التصرف جنائيا» (p. 502). وذلك معقول فقط لو اعتقدنا بأن القصد تسبب بالفعل، لأنه عندها فقط سيكون الفعل دليلا على نية خبيثة تستحق العقاب. في الإساس، فإن القصد الخبيث هو ما يجعلنا مذنبين وملومين، وليس شيئا ما يتعلق بتحررنا من كل تسبيب، وهي فكرة شاذة وغائبة بالكامل عن اختبار المسؤولية ذي الحدّين: actus reus et mens rea.

والأمر الثاني هو الدفاع بالجنون. فالقانون الجنائي النموذجي لمعهد القانون الأميركي، الذي يلخص ما يوجد عادة في القوانين الجنائية حول العالم، يعرّف الدفاع بالجنون كالآتي:

يكون الشخص غير مسؤول عن تصرف جنائي إن كان في وقت هذا التصرف، كنتيجة لمرض أو عيب عقلي فاقدا للقدرة الضرورية إما على تقدير جنائية (خطأ) تصرفه أو إلزام سلوكه بمتطلبات القانون.

لاحظ ما **لا يقال** هنا: فهو لا يقول إن الشخص حر من المسؤولية لو أن مرضا عقليا تسبب في أفعاله. بل يقول بأنه غير مذنب فقط لو أن مرضا عقليا حرمه مما يجب أن يمتلكه كي يكون مسؤولا: أي المعرفة

Tele: @Arab_Books

(وهنا، «القدرة... على تقدير» ما فعله) والقصد (هنا، «القدرة... على إلزام سلوكه» بما يتوقع منه، أي رغم ما قد يكون رغبة قاهرة للالتزام). ويكمل دريسلر:

يتضمن الجنون وضعا داخليا ـ هو مرض العقل ـ يعيق بشكل كبير أو كلي القابلية الإدراكية للفاعل. فعليه إما أن يكون غير واعٍ بما فعل، أو غير واعٍ بخطأ تصرفه؛ وبنحو آخر، فعلى المرض أن يعطّل قابلياته الإرادية بشكل كبير، بحيث لا يمكنه أن يتحكم بكفاءة في تصرفه. وتحت هذه الشروط، فالحديث عن الخيار بلا معنى. فالمرء لا يملك خيارا حين يفقده المرض أي تماس مع الحقيقة أو يمنعه من الالتزام بالواقع. (p. 507)

ولهذا، فإن التسبب ليس هو الأمر الذي يحرم المرء من الإرادة الحرة، بل التسبب بجعله يتصرف خلافا أو من دون مساهمة لإرادته، وكيانه الشخصي (معرفته، رغباته، شخصيته، فكره). وذلك يحدث حين يفتقر المرء للوعي، وبالتالي لا يمكنه حتى اختيار ما يفعله، أو لا يعرف ما الذي يختار فعله، أو حين يقوم جسم المرء بأفعال منفصلة تماما عن الإرادة أو حتى معارضة لها. وذلك وحده هو السبب الذي يسمح بالجنون كدفاع. ولكن لا يذكر في أي مكان ولو تلميحا أن الإرادة الحرة التحررية هي الموضوع. على العكس، فإن التصور التوافقي للإرادة الحرة متأصل هنا.

إن الهدف من استعراض موقف الإرادة الحرة في القانون الأميركي هو أن أمامنا هنا إحدى أشد المؤسسات جدية ونفوذا، مكرسة لتحديد المسؤولية بدقة وإنصاف، وبنحو يقبله المجتمع وترشده قرون من

Tele: @Arab_Books

الفكر والتطبيق، لكننا ضمنها لا نجد سوى تصور توافقي للإرادة الحرة والمسؤولية، تصور متوافق كليا مع الحتمية.

لا يبدو إذن أن هناك حاجة للبديل التحرري. وحين تجمع هذه المشاهدة مع حقيقة أن الرؤية التحررية تقود إلى أهوال وحماقات مذهلة بحق الوضع البشري (كما رأينا في التجربة الفكرية حيث تقتل أو لا تقتل زوجتك)، وتفتقر لأي أدلة من أي نوع (في حين نملك أدلة واستدلالات وفيرة تدعم التوافقية)، لا يبقى أي أساس لمساندة الإرادة الحرة التحررية. وحين نضيف إلى ذلك كله حقيقة أن التوافقية تقدم أفضل تفسير للسلوك الفعلي للبشر حين يبحثون في المسؤولية وينسبونها (حيث أن معظم الناس حول العالم يتصرفون كتوافقيين، مهما قالوا غير ذلك)، فلن يبقى سبب آخر لئلّا تكون توافقيا.

4.6 المغالطة الجبرية × تحسين الذات والمجتمع

كل الاعتراضات على التحليل أعلاه تتلخص في نفس المغالطة الجبرية: أن كل شيء «مقدّر» بحيث لا يمكننا أن نغيّر مستقبلنا أو نصحح سلوكنا في استجابة للماضي. وذلك هراء غير منطقي. فكما لاحظت من قبل، تقتضي الحتمية عكس ذلك: أننا بأنفسنا نحدد مستقبلنا الخاص في استجابة لدراستنا لماضينا وحاضرنا. طيبتنا تدفعنا لفعل الخير، وخبثنا لفعل الشر ـ والتفكير والقراءة والتعلم قد يدفعنا لتغيير سلوكنا من هذا إلى ذاك. هناك دوما قوى تعمل ضدنا. ونحن لا نستطيع القفز فوق بنايات عالية بوثبة واحدة. لكن هناك دوما قوى تحت إمرتنا. فيمكننا أن نبني ونقود الحوامات. ويمكن أن نجد وندرس كل الخيارات الممكنة

ونحدد أشد مسارات العمل حكمة من بينها. كل ما علينا فعله هو أن نريد. وفيما يخص أيا من ذلك، لا تغير الحتمية أي شيء.

يحاول البعض حتى أن يجادلوا بأن الحتمية توهن المعرفة، لأننا قد نكون «مقدرين» كي نعتقد الباطل، وفي نفس الوقت، كي نظن بأننا نعتقد الصواب. ولكن هذا التجاء غير منطقي آخر إلى الجبرية. فلا يزال بوسعنا رؤية متى تصرفنا وفق اعتقاد باطل لا صائب. وما من سبيل ممكن لإخفاء عواقب الخطأ دوما، أو اختلاق منافع التنبؤ الناجح باستمرار. وحتى لو كان حتما علينا أن نعتقد ما نعتقده، فسنظل نعتقد بذلك لأسباب وجيهة أو لا، والفرق بين هذين النوعين من الاعتقاد سيظل مختلفا بشكل مادي ملحوظ، وبنفس الطرق السابقة أجمع (انظر III.6.5، «**طبيعة المعرفة**» و III.9.2 «**لماذا نثق بآلة الفكر؟**»). ومن جديد، فالحتمية لا تغير أي شيء. يمكنك أن تنوح قدر ما تشاء على أنك قدّرت كي تقع في الخطأ ـ لكنك ستظل مخطئا، وستظل الأدلة نفسها تثبت ذلك. ويظل أمامك خيار أن تصلح نفسك، وما أن تراه، لن يمكنك ادعاء أنه مقدر عليك تجاهله.

وبنفس النحو تماما، فعلى من يقولون: «لكن خلفيتي المنحطة دفعتني لفعل ذلك، ولهذا فلست مسؤولا» نجيب: «لقد فعلته رغم ذلك، أما كيف أصبحت بهذا الحال فلن يجعلك أقل جرما.» لأننا إنما ندين الخبث ونمتدح الطيبة، لا التحرر من التسبيب. ولو قدر لك أن تكون شريرا، فقد قدر لك أن تحتقر وتعاقب أيضا. والشكوى لن تغير شيئا. لكن الاعتراف بعيوبك وتحسين نفسك يغير كل شيء. فهل قدّر عليك الركود، أم أن تحسّن نفسك وتغير المسار الظاهري لحياتك؟ مقدرا كان أو لا، يظل الخيار ملكك ـ وحدك فقط.

Tele: @Arab_Books

بالطبع، فهذا يعني أن علينا أن نهتم بإصلاح الأشخاص السيئين أكثر من معاقبتهم، وبإصلاح الأسباب الاجتماعية للشرور أكثر من إلقاء نواتجها في الحبس. ولكن التعاطف يلزمنا بهذا الاستنتاج بأي حال، في الحتمية أو بدونها. فالعقاب من أجل الانتقام هو قسوة بلا هدف، لا يحصل منها أي منفعة نبيلة. والعقاب الصالح الوحيد هو الذي يهدف إلى مجتمع أفضل، بل وشخص أفضل إن أمكن. وبالمثل، وحده الأحمق من يتجاهل أسباب السرطان، وبدلا من السعي لمنعه عبر العمل على استئصال تلك الأسباب، يركز كل طاقته على بتر السرطانات كلما ظهرت. وبدل ذلك، فعليك أن تركز على الأسباب والنتائج معا إن كنت ترغب في حل المشكلة.

وبالمقابل، في الإرادة الحرة التحررية، فليس للثواب والعقاب أي غاية أو هدف، لأنها لا تملك أي تأثير عملي. فإن كانت الإرادة حرة من كل تسبيب، فلا يمكن فعلا لأي شيء أن يدفع أي شخص للتصرف أو العمل بنحو مختلف. وعلى العكس، فالحتمية تجعل كل هذا ممكنا، وتسترد المعنى والخير في معاقبة أشرارنا ومكافأة أبطالنا ـ لأن ذلك وحده يجعل جهودنا لتحسينهم ذات قيمة، وذلك وحده يجعل منهم أسبابا لأفعالهم، بدلا من «شيء ما» غامض غير متوقع، خالٍ من أي خصائص معتبرة، لا يشبه بأي حال أي شيء قد نعتبره «شخصا»، وغير محكوم في النهاية بأي معنى أو فكر...

قضايا المحكمة المقتبسة هي: Conley v. Nailor et al. (118 U.S. 127; 6 S. Ct. 1001; 1886 U.S.); Godinez v. Moran (No. 92-725، 509 U.S. 389; 113 S. Ct. 2680; 125 L. Ed. 2d 321; 1993)، التي تقتبس وتدعم Faretta v. California

(No. 73 _ 5772، 422 U.S. 806; 95 S. Ct. 2525; 45 L. Ed. 2d 562; 1975); and
.(United States v. Kozminski et al. (487 U.S. 931; 108 S. Ct. 2751; 1988
يقتبس دريسلر من Professor Delgado's «Brainwashing» Defense: «Courting a Determinist Legal System،» in Michael Louis Corrado، ed.، Justification and Excuse in the Criminal Law: A Collection of Essays (1994)، pp. 497 _ 516 (وهذا الكتاب مهم بأكمله)، الذي أعيد طبعه من Minnesota Law Review .(63:335 (1979

لمزيد من القراءة عن الحتمية التوافقية، انظر: Daniel Dennett، Freedom Evolves (2003) and Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting (1984); Gregory Rich، A Defense of Compatibilism (1982); Nicholas Dixon، Compatibilism without Utilitarianism: Moral Responsibility in a Deterministic World (1985); David DeMoss، Compatibilism، Practical Wisdom، and the Narrative Self: Or If I Had Had My Act Together، I Could Have Done Otherwise (1987); and Jack Kamerman and Gilbert Geis، eds.، Negotiating Responsibility in the Criminal Justice System (1998).

ولعمل مهمّ يطبق علوم الدماغ الحديثة على الموضوع، انظر: Daniel Wegner، The Illusion of Conscious Will (2002)، رغم أن «وهم» هنا لفظ مضلل: «فذاتنا» تظل نموذجا افتراضيا (وإدراكا بعديا) لشيء واقعي (انظر III.6، «طبيعة العقل») وكذلك هي «إرادتنا». وحول ذلك انظر: Henrik Walter، Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy .((2001

ومع ذلك، فبعض الطبيعيين يرفضون الحتمية ويجادلون بوجود الإرادة الحرة التحررية كخصيصة بازغة طبيعيا عن دماغ مفكر. وأبرزهم: Corliss Lamont، Freedom of Choice Affirmed (طبعة ورقية بمقدمة جديدة، 1969). انظر أيضا: The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will، «Journal of Consciousness Studies 6:8 _ 9 (August _ September، 1999).

5. ما صنع منه كل شيء

كل شيء هو نسق فيزيائي من المادة والطاقة في الزمكان. وذلك استنتاج أساسي توصل إليه العلماء خلال بحثهم في الطبيعة، وعليه تقوم الطبيعية الوجودية عندي. سأستعرض أولا باختصار ماهية هذه الأشياء، إضافة إلى كيف تتناسب «قوانين الطبيعة» مع هذه الصورة، ثم أتوجه إلى سؤال فلسفي أشد سخونة: طبيعة ووجود الأشياء المجردة. وكل هذه الأمور في المجموع تكمل «أثاث الكون» لو صح التعبير.

5.1 الزمكان

يشير الزمكان إلى الأبعاد الأربعة المعروفة، لكنه يضم أي أبعاد أخرى قد يتم اكتشافها يوما ـ والعلماء بالفعل يعثرون على أدلة تلمح للعديد من الأبعاد المكانية الأخرى مثلا. إن الأبعاد في جوهرها هي وجود الامتداد، ولعلها تمثل الأساس الرئيس لكل الكائنات. وبحكم التعريف، فكلما كان هناك أكثر من مكان واحد قد «يكون» فيه الشيء، فهناك امتداد، والمدى الكامل لهذا الامتداد هو «البُعد». بل لعلنا نعتبر الأبعادية كينونة صرفة ـ لأن الوجود، في نظري، يعني أن توجد في مكان ما، بالنسبة لكل الأشياء الأخرى. وحين تجرد كل الخصائص الأخرى التي قد يتصف بها أي شيء، عدا «الكينونة» مجردة، فسيتبقى لديك المكان أو الزمان أو كلاهما، في هيئة زمكان موحد.

بالنسبة للأبعاد الثلاثة للمكان، فذلك سهل الفهم. ولكن الأمر يصعب مع الزمان، لأن الوعي هو أحد تلك الأشياء التي توجد فقط كامتداد للمادة والطاقة في فترة من الزمان. وهكذا، فنحن عمليا «نستغل»

بعد الزمان كي نوجد، وذلك ما يجعل الزمان يبدو ويُشعَر بنحو مختلف لنا. وأهم من ذلك، فالزمان يتصرف بنحو مختلف عن المكان، وذلك لأنه أصبح في كوننا امتدادا يكسر التناظر (انظر **III.3.6**، **«الزمان وعديد الأكوان»**). وفي الواقع، فهذا ما يجعل الزمان «زمانا» بدلا من بعد مكاني آخر. فلا يمكن للكائنات الواعية أن توجد إلا في أكوان كهذه، ولذا فليس من المفاجئ أن نجد أنفسنا في واحد منها. وبالفعل، فقد تكون الأمور مختلفة في أكوان أخرى، لكن الحياة لن توجد فيها.

إن العلم المتقدم يلمح حاليا بالفعل إلى أن كل شيء آخر حول الكون (المادة، الطاقة، القانون الطبيعي) يشتق بأكمله وبمفرده، بنحو أو بآخر، من هندسة الزمان. وهذا مشهد تفسيري قدير، تقدمه نظرية الأوتار الفائقة مثلا، التي خطت خطوات مذهلة نحو تفسير كل أنواع الغرائب حول الفيزياء الدون ذرية. كما تقترب نظريات أخرى من الاستنتاج ذاته. والحكم موكول للزمن، لكن هذا هو الاستنتاج الأشد معقولية اليوم: أن المادة والطاقة خصائص هندسية للزمان، وكل قوانين الفيزياء مشتقة من ذلك.

عن الزمان، انظر مسرد المقطع **III.3.6**، **«الزمان وعديد الأكوان»**. وعن المكان، انظر المقطع التالي.

5.2 المادة والطاقة

كانت المادة والطاقة تعدان ذات يوم أمرين مختلفين، لكن ذلك قد تغير. فقد أثبت فجر العصر الذري بما لا يقبل الشك أن المادة ببساطة هي شكل آخر من الطاقة، بين أشكال عديدة. في الواقع، فهناك جوهر أساس واحد يتكون منه كل شيء مادي، الطاقة، فالضوء طاقة، الحرارة طاقة، الحقل المغناطيسي طاقة، الجاذبية طاقة، الذرة طاقة،

Tele: @Arab_Books

وكذلك البروتون أو الكوارك، سيارة الدودج هي طاقة، وكذلك قلم الرصاص، والشيء الوحيد الذي يجعل أيا من هذه الأشياء مختلفا عما سواه هو البنية الفيزيائية الزمكانية لتلك الطاقة ـ أي النمط الذي تتكتل وفقه أو تتحرر.

إذن فما هذا الشيء؟ ما الذي تتكون منه **الطاقة**؟ هذا هو أهم سؤال تتم دراسته اليوم. لكن كل النظريات المحتملة تقترب من نفس الاستنتاج: فالطاقة يبدو أنها تذبذب من نوع ما، حركةٌ جيئةً وذهاباً في الزمكان (وربما في أبعاد أخرى أيضا). فهي تشبه رجفة، أو موجة، في الزمكان ذاته. وهذا يعني أن الطاقة، ومن ثمّ كل أشكالها بما فيها المادة، هي ببساطة نتاج للهندسة. بعبارة أخرى، فإن الزمكان الذي يترتب، أو يرتجف، بنحو معين هو الطاقة. وكلما وجدتَ الزمكان يتلوّى بالنحو الصحيح، فسيكون هناك مادة وطاقة.

في الواقع، يبدو أنه من المحال **ألا توجد** الطاقة. فهناك أدلة متنامية على أنه حتى الفراغ المطلق مفعم بالطاقة. كما كانت هناك دوما أدلة قوية على أن الطاقة لا تفنى ولا تستحدث ـ وهو أمر معقول هندسيا، حيث لا يمكنك تسوية أي منطقة من الزمكان دون نتوء في أخرى، ما لم يمكنك توليد أو إلغاء الزمكان ذاته. وإلا فلو أزلت رجفةً هنا، ستظهر أخرى هناك ـ فمبادئ الهندسة لا تسمح إلا بذلك. وبالتالي، فلا يبدو أن هناك أي طريق للتهرب من وجود الأشياء. فحيثما يوجد مكان نذهب إليه في المكان أو الزمان، سنجد الطاقة هناك دوما، ولا يمكن فعل أي شيء تجاه ذلك.

مهما تكن الطاقة، فكل ما نعرفه يتكون منها. ونحن نعرف أن الطاقة مكممة دوما، بمعنى أنها تتخذ هيئة رزم منفصلة لا تنكسر. وهذه هي

«الذرات» النهائية للوجود، التي تتشكل منها حتى الذرات التي نعرف. في الواقع، فنحن نعرف كيف يمكن للطاقة أن تتجمع في هيئة أي من الجسيمات الدون ذرية الأساسية. ثلاثة من الجسيمات الأشد أساسية هي الفوتون، الكوارك، واللبتون. اللبتون الأكثر شيوعا هو الإلكترون، الموجود في كل مكان تقريبا، وكثير من الأشياء تتكون منه، كالكهرباء، أو تعتمد عليه، كالجزيئات والصلابة. والفوتونات، بالطبع، هي ما يكوّن الضوء، إضافة للحرارة وأشعة أكس وموجات الراديو وهلم جرًّا، وحتى الحقول المغناطيسية. تلتصق الكواركات ببعضها بأشكال مختلفة لتشكل أشياء أكبر كالبروتونات والنيوترونات. وكل هذه الأشياء تتشابك مع بعضها بطرق لا تحصى، لتنتج الذرات المختلفة، التي ترتبط مع بعضها بدورها لتكوّن الجزيئات، أي حجر الأساس لكل ما هو صلب، سائل، وغاز، أي ما يتكون منه كل شيء يمكننا رؤيته ولمسه في العادة.

إننا نعرف بالضبط تقريبا عدد الطرق التي يمكن للطاقة أن تتجمع بها لتكوين جسيمات: فقد قمنا بحساب كل الجسيمات الدون ذرية الممكنة، واكتشفنا كيف ترتبط ببعضها في هيكل معقد يعرف بالنموذج القياسي لفيزياء الجسيمات. كما قمنا بحساب كل الذرات الممكن وجودها في الطبيعة، وقمنا بتنظيمها كذلك، فيما نسميه بالجدول الدوري للعناصر. ورغم أن هناك طرقا لا تحصى تكوّن الذرات بفضلها الجزيئات، فنحن نعرف بالضبط كيف يمكن للذرات فعل ذلك، وكل الطرق التي تقوم فيها بذلك. وهذه حقيقة سنعود إليها لاحقا: كيف لأشياء عديدة باهرة الاختلاف أن تتكون من نفس الأشياء بعينها.

عن الترابط بين الزمكان، الهندسة، والمادة ـ الطاقة، انظر: Henning Genz، Nothingness: The Science of Empty Space (1999) and Brian Greene، The Fabric of the Cosmos: Space، Time، and the Texture of Reality (2004). حول نظرية الأوتار الفائقة والتوجهات الأخرى لتفسير كل شيء استنادا لهندسة الزمكان: Brian Greene، The Elegant Universe: Superstrings، Hidden Dimensions، and the Quest for the Ultimate Theory (2000) and Dan Falk، Universe on a T - Shirt: The Quest for the Theory of Everything (2004).

لمناقشة حول كل جسيمات المادة والطاقة التي في حد علمنا تشكل كل شيء موجود، الأدلة التي لدينا لدعم هذا الاستنتاج، والعلم الذي يحكم هذه الأشياء (ميكانيك الكم)، انظر: G. L. Kane، The Particle Garden: Our Universe As Understood by Particle Physicists (1996); Timothy Smith، Hidden Worlds: Hunting for Quarks in Ordinary Matter (2003); and Kenneth Ford، The Quantum World: Quantum Physics for Everyone (2004)

عن الكيمياء، علم كيفية تجمع هذه الجسيمات لتكوين معظم أشكال المادة كما نعرفها، انظر: John Sevenair and Allan Burkett، Introductory Chemistry: Investigating the Molecular Nature of Matter (1997) and Mark Bishop، Introduction to Chemistry (2001)

لمناقشات أكثر تقدما عن العلم الأساسي للمادة والطاقة، انظر أعمالا مثل: Tony Hey & Patrick Walters، The New Quantum Universe، 2nd ed. (2003), Anthony Zee، Quantum Field Theory in a Nutshell (2003); Jim Al - Khalili، Quantum: A Guide for the Perplexed (2003); R. Stephen Berry، Stuart Rice، and John Ross، The Structure of Matter: An Introduction to Quantum Mechanics، 2nd ed. (2001); Riazuddin Fayyazuddin، A Modern Introduction to Particle Physics، 2nd ed. (2000); Gerard t'Hooft، In Search of the Ultimate Building Blocks (1996); Elliot Leader & Enrico Predazzi، An Introduction to Gauge Theories and Modern Particle Physics (1996); Richard Feynman، QED: The Strange Theory of Light and Matter (1985)

Tele: @Arab_Books

5.3 قوانين الفيزياء

بالمعنى الأشد أساسية، فإن ما ندعوها «القوانين الطبيعية» أو «قوانين الفيزياء» ليست في الواقع «قوانين» بل أوصافا دقيقة للتصرفات والعلاقات التي تلاحظ باتساق في الطبيعة. فحين تتصرف الطبيعة دوما بنحو ما، أو تقدم لنا الأشياء في علاقات معينة متوقعة، نعتبر ذلك «قانونا» بأن الكون سيتصرف كذلك دوما. قد نكون مخطئين، ولكن إلى أن يثبت خطؤنا، وما دامت لدينا أكوام متراكمة من الأدلة على أن الكون يتصرف بهذا النحو فقط، فيمكننا الثقة في أن الكون لا يتصرف بأي نحو آخر.

إن قوانين الفيزياء هي في الواقع تجميع كبير من مختلف أصناف الأشياء، وبعضها أشد أساسية من الآخر. فمثلا، يعد قانونا فيزيائيا أن الماء عند مستوى البحر يغلي عند مئة درجة مئوية. ورغم أن ذلك كان يعد واحدا من الحقائق الصارمة حول العالم، فقد وجد لاحقا أنه نتيجة محتومة لقوانين أخرى أشد أساسية عن الضغط، الكيمياء، وميكانيك الكم، وهي بدورها محددة بحقائق أشد أساسية منها حول الكون، تختزل في النهاية إلى التركيب الفيزيائي للمادة والسلوك الفيزيائي للطاقة.

إن خصائص الماء في الواقع ستكون اليوم قابلة كليا للتوقع حتى لو لم نرَ الماء من قبل: لأن كل ما نحتاجه للمعرفة هو تركيب وسلوك كل الجسيمات التي تساهم في تكوين جزيئات الماء، ومن ذلك وحده يمكننا اشتقاق أي سلوكيات قد تستعرضها تلك الجزيئات، كنقطة الغليان وحتى اللون. ورغم أن القيام بهذه الحسابات فعلا قد يتجاوز وقتنا وأذهاننا المحدودة في معظم الأحيان، فإن أمرا ما مثل لون الجزيئة،

Tele: @Arab_Books

حين يتقيد بتركيب معين أوسع له هيئة معروفة، قابل للتعريف بالكامل في ضوء التفاعلات الأساسية للجسيمات الدون ذرية.

وكل شيء تقريبا في الواقع قابل للاختزال إلى ذلك، ولعل كل شيء سيكون كذلك في النهاية: كيف تتصرف الطاقة، والأشكال الفيزيائية المختلفة التي تتخذها. وإلى جانب كيف تؤدي هندسة جزيئة الماء لنقطة غليانه، أو كيف تفسر النسبية الجاذبية استنادا إلى هندسة الزمكان، فإن مثالا أكثر شهرة هو قانون المربع المقلوب (الذي يحكم الجاذبية، المغناطيسية، الاستضاءة، وهكذا) تقود إليه هندسة أي توسع في الأبعاد الأربعة. وحتى الآن، فإن التقدم الحثيث للعلم السابق قد أسس باستمرار ودون فشل للمزيد والمزيد من القوانين والثوابت في العلاقات والخصائص الهندسية للجسيمات الكمية. وهكذا، فيحتمل أن ما يظل دون تفسير (كبعض الثوابت الأساسية مثلا ـ مثل لماذا تأخذ سرعة الضوء قيمتها هذه) سيمر بنفس الطريق الذي مر به البقية من قبل، وينتهي به الأمر كحقيقة حتمية أخرى من التركيب الهندسي للزمكان. وبالفعل فإن الاستخلاص الأشد معقولية اليوم هو أن كل ما يوجد ويحدث يمكن وصفه بالكامل عبر قوانين الفيزياء، وكل قوانين الفيزياء إنما تصف السلوك المحتوم للجسيمات ضمن مساحة من الزمكان، وهذا السلوك بأكمله ناتج عن الهندسة ـ بما في ذلك الخصائص الهندسية للجسيمات نفسها، والأبعاد التي تتحرك فيها وتقيم. والأدلة لحد الآن تقودنا لهذا الاتجاه وحده، ولا تدعم أي استنتاج آخر.

لقد أشرت من قبل إلى هذه الرؤية، أن كل شيء هو مادة وطاقة في الزمكان، تعرف بالفيزيقية. ووفقا للفيزيقية، فلا يوجد فضاء آخر للكينونة

قد توجد فيه «قوانين» الطبيعة وتفرض نفسها على الكون. بل إن هذه «القوانين» هي ما يحدث حين تتشكل وترتبط أبعاد متعددة بطريقة معينة، ولذا فهي حصيلة ضرورية لأنماط معينة من الترتيب. وما دامت المادة، الطاقة، المكان والزمان موجودة، فلا بد أنها جميعا ستتفاعل وتتصرف بطرق خاصة وفقا لمبادئ الهندسة. وهذا السلوك هو ما نلاحظه، ونصفه بما يسمى «قوانين». بعبارة أخرى، فقوانين الفيزياء هي نتيجة نهائية حتمية لماهية الكون.

لاستعراض عام لكل ما اكتشفه العلم عن الكون، انظر Nigel Calder، Magic Universe: The Oxford Guide to Modern Science (2003)، الذي سيوفر لك مصادر تسعى بفضلها في كل حقول الدراسة، من الميكانيك الكلاسيكي والكمي، وحتى نظرية النسبية والشواش أو التعقيد.

ولمناقشة أشد تخصصا حول ماهية قوانين الفيزياء وكيف نعرفها، انظر أعمالا مثل: Paul G. Hewitt، Conceptual Physics: A New Introduction to Your Environment، 8th ed. (1997); Roger Newton، Thinking About Physics (2000). A. I. Burshtein، Introduction to Thermodynamics and Kinetic Theory of Matter (1995); and Albert Einstein & Leopold Infeld، The Evolution of Physics: From Early Concepts to Relativity and Quanta (1938).

5.4 الأشياء المجردة

إن «الأشياء المجردة» ليست أشياء في الواقع، فهي أحيانا تسمى «الكليات» حيث تتسم بها أشياء خاصة بشكل مشترك. لكنها أيضا تدعى «مجردة» لأنها ليست أشياء خاصة، بل خصائص أو صفات «تجرّد» من حالات فردية. فمثلا، بعد رؤيتنا تفاحة حمراء بعد تفاحة حمراء، نبدأ بتجريد مشتركات معينة من هذه الخبرات ـ التفاحية، التدوير، الحُمرة ـ يمكن أن تشاركها فيها تفاحات أخرى، أو حتى أشياء مختلفة تماما. في

Tele: @Arab_Books

الفصل **II.2**، «**فهم المعنى في ما نفكّر فيه ونقوله**» ناقشت من قبل عملية التجريد هذه وكيف تحدث وإلى ماذا تشير، ويمكننا الآن أن ندمج ذلك مع ما قمنا بتغطيته لحد الآن عن طبيعة الأشياء.

بأبسط عبارة، فإن التجريد أو «الكلي» هو نمط تجريبي كامن، نمط متكرر من المادة والطاقة في الزمكان. والنمط المعين الذي يرمز له يمكن تحديده بالنحو الموضّح في **II.2.14**، «**التوصل إلى المعنى الواقعي للكلمات**». فمثلا، تشير المثلثية إلى أي ترتيب من ثلاث حافات مستقيمة متصلة. إن وجود حافات مستقيمة في خبرتنا أمر لا ينكر، وكذلك وجود حافات متصلة، وكذلك حالات معينة تتصل فيها على شكل مثلث. ولغرض التفكير والتحدث عن هذه الحالات، فإننا نخترع كلمة تشير إلى ذلك النمط المشترك، وذلك هو التجريد. وحتى قبل أن نخترع له كلمة، فإن أدمغتنا تمارس ذلك فعلا، مسجلة النمط ومستعدة ماديا للتعرف على شواهد أخرى له.

لا توجد التجريدات بمعزل عن هذه الحقائق ـ أي التعرف على الأنماط في أدمغتنا وتسميتنا لذلك النمط. وحتى لو أن نمطا محددا لم تتم تجربته بأي حال (ولا مر بخيال أي أحد)، فلن ينتج عن ذلك أن النمط المتكرر الذي يشير إليه غير موجود. فقد يوجد في مكان ما، في وقت ما، ماضيا، حاضرا، أو مستقبلا. ولو أن خصيصة كلية معينة، نمطا معينا من المادة والطاقة في الزمكان، لم تظهر في الواقع في أي مكان أبدا، فإن التجريد الذي قد يشير إليها ربما يظهر رغم ذلك كتجربة في خيال شخص ما، كفكرة لم تتحقق أبدا.

Tele: @Arab_Books

وبهذا فيمكن للناس «خلق» تجريدات، أنماط جديدة، لم توجد أبدا أو لن توجد أبدا بأي حال، لكن بإمكانهم «تعلمها» أيضا عبر ملاحظة أنماط واقعية في التجربة، ومهما يكن، حيث أن الأدمغة التي تقوم بذلك هي جزء مادي من الكون، فكذلك هي التجريدات. فقط لو أن فكرة مجردة لم تمر بخيال أي أحد أبدا، والنمط الذي تصفه لم يظهر في أي شيء مادي أبدا، فيمكن عندها القول بأنها بمعنى ما غير موجودة. وحتى وقتذاك، ما من سبب يمنع من ظهور أو تخيل نمط كهذا لو قادت إليه الظروف، ولذا، بمعنى آخر، فكل نمط قابل للتصور موجود «بالإمكان»، تماما كما تقتضي مبادئ الهندسة فعلا وتتضمن بالتالي كل شكل فيزيائي ممكن، سواء تحقق أو لا.

لتفسير ما أعنيه، وكيف تفسر الطبيعية التجريدات، سأتناول أربعة أمثلة نموذجية قد تمنحك، بمجموعها، فكرة واضحة عن كيف يمكن تفسير كل التجريدات الأخرى من أي نوع، باستخدام نفس الأدلة ونفس خطوط التفكير. هذه الأمثلة الأربعة هي أعداد مثل «اثنين»، عواطف مثل «الحب»، ألوان مثل «الحمرة»، وفعاليات مثل الركض. إن أمكن للطبيعية تفسير ماهية هذه الأشياء، فيمكنها بالتأكيد تفسير كل ما قد يوجد، ويجعلها ذلك نظرية جيدة مقنعة عن الوجود.

بالطبع، فبعض الأمور تحتاج لشرح مفصل نظرا لتعقيدها. ولهذا السبب، سأتناول العواطف، بما فيها الحب، والذهن البشري عموما، في فصولها الخاصة (**III.10**، وخصوصا **10.3** و**10.4**). وهنا سأتعرض فقط للأعداد، الألوان، والفعاليات (موسعا على المادة المقدمة في **II.2**؛ انظر أيضا **III.6.5**، «**طبيعة المعرفة**» و**III.9**، «**طبيعة الفكر**»).

Tele: @Arab_Books

5.4.1 الأعداد، المنطق، والرياضيات

نبدأ مع العدد اثنين. «اثنين» مجرد كلمة، اخترعها البشر لتمثل أي مورد لنمط من شيئين منفردين. والأمر الوحيد المطلوب كي يوجد العدد اثنين هو أي شيئين متمايزين، وأينما تكرر هذا النمط فلنا أن نقول بأن «الثنائية» موجودة هناك، لتعني نمطا من شيئين متمايزين. وهكذا، فلكي يوجد ذلك العدد «تجريديا» كل ما يحتاجه الأمر هو وجود إمكان (واقعي أو متخيل) لوجود شيئين منفصلين من أي نوع. ولهذا فكلمة «اثنين» تعني شيئا مثل «النمط المتكرر لشيئين متمايزين،» وقولنا أنها «موجودة» هو كأن نقول بأن هذا النمط ظاهر في مكان وزمان ما من العالم ـ ولا شيء أكثر.

وينتج حين نطبق هذا التفكير على كل شيء أن الرياضيات كلها ليست أكثر من لغة، لغة تتميز عن الأخريات ببساطة المكونات وعدم الالتباس، لغة خلقها البشر ليصفوا بدقةٍ أنماطا متكررة كالكميات والعلاقات. والكميات والعلاقات هي أنماط نعرف أنها يمكن أن تظهر من ترتيب المادة والطاقة في الزمكان. بل يمكن في الواقع أن تختزل الرياضيات بأكملها إلى مجال بحثي واحد: الهندسة. أي اللغة التي اخترعناها بهدف الوصف الدقيق للأنماط والأشكال.

كان الملهم للهندسة هو وجود الامتداد، رغم أنها يمكن أن تصف أي نظام من الأنماط يشارك الامتدادية نفس خصائصها الأساسية (كالتساوي، قابلية القسمة، والترتيب). بعبارة أخرى، ما دام هناك شيء كالزمكان، فيمكن للبشر أن يبنوا لغة لوصفه ووصف كل إمكانياته، ومن هنا تأتي الرياضيات، وحتى الرياضيات التي تصف

أشياء غير واقعية (خارج الفكر أو الحساب البشري) لكنها مبنية من أجزاء مختلفة من أشياء واقعية ـ كتخيل ستة أبعاد بدلا من أربعة. يمكننا فعل ذلك لأننا قد اختبرنا تضاعف الامتدادات، وبهذا يمكننا أن نضاعف الامتدادات أكثر في خيالنا، تماما كما يمكننا أن نتخيل كائنا هو نصف كلب ونصف قطة. وما نسميه «المنطق» هو، بدوره، أسلوب لا لبس فيه لوصف الأشياء وتحليل تلك الأوصاف، حتى من دون المنفعة الرياضية لبساطة المكونات.

ولهذا فكل «الاكتشاف» المنطقي والرياضي إنما هو عملية التوصل لمعرفة واستيعاب الأنماط المختلفة التي قد تتشكل، أو يمكن أن تتشكل، من محتويات الكون، واستنتاج عواقب ذلك كله، عبر التفكيك وإعادة الترتيب بطرق مبدعة لأوصافنا للأنماط المعروفة أو المخترعة. ولهذا السبب، فلا يمكن للمنطق أن يمنحنا أي حقائق جديدة عن العالم: فهو إنما يفكك، يستخلص، ويكشف عن فهمنا لمعلومات متضمنة فعلا ضمن أي مجموعة معطاة من المقدمات. باختصار، فالمنطق والرياضيات إبداعان بشريان، تماما كالإنجليزية والألمانية، وهما كالإنجليزية والألمانية يصفان أمورا حقيقية وكذلك ممكنة التحقق، أنماطا متكررة من المادة ـ الطاقة في الزمكان (انظر مسرد الفصل أدناه).

5.4.2 الألوان والعمليات

وبنفس هذا النحو، تشير كلمات مثل «الحمرة» إلى أنماط متكررة من الضوء. والضوء، بأبسط معنى، هو تجربة اختلافات معينة في مجالنا البصري. لكن العلماء قد اكتشفوا أن السبب في هذه التجربة هو حساب

الدماغ لاختلافات في «تردد الذبذبة» لجسيمات تعرف «بالفوتونات»، تنبعث أو ترتد عن شيء ما لتصدم خلايا معينة في أعيننا. ولهذا فاللون واقع فيزيائي، وهو فرق في معدل الاهتزاز في وابل من الجسيمات الضئيلة الواقعية، وشكل من الطاقة. وحين نقول أن شيئين يشتركان في خاصية تعرف «بالحمرة» فنحن نقصد أنهما معا يمتلكان نمطا من الترتيب يدفع بهيمنة فوتونات من تردد معين (نصفه بأنه «أحمر») كي تضرب أعيننا.

يمكننا أن ندرك، ومن ثمّ نسمي، كل هذه الأنماط التي تدعى «ألوانا» لأن أدمغتنا قد طورت القدرة على رصد ثم مقارنة نمط مدرك، بإزاء ذكرياتنا عن الأنماط المدركة من قبل، وتعيين ما ينطبق إن وجد. وما نسميه «بالإدراك» هو في جوهره هذه القدرة على تمييز وتحديد موقع الأنماط ضمن بيانات الإحساس، و«التمييز» هو قدرتنا على تعيين التشابهات بين هذه الأنماط، ماضيها وحاضرها. وذلك يصح على كل أشكال الخبرة، من الألوان والأصوات إلى الأفكار والعواطف (انظر **III.6 وIII.10، «طبيعة العقل» و«طبيعة العاطفة»**).

اللون في الواقع هو عملية: فهو يوجد فقط لأن الفوتونات تتذبذب. والفروق بين الألوان هي مجموع التفاوتات في نمط التذبذب هذا. لكننا لا نستطيع رؤية هذه العملية بشكل مباشر، ولهذا فنحن ندرك الألوان كخصيصة ساكنة للأشياء. ولكن العمليات الأخرى، التي يمكننا رؤيتها تحدث أمام أعيننا، لا تختلف عن الألوان، إلا ربما في التباسها الأكثر أو مدى تمثيلها. فمثلا، تشير كلمة «الركض» إلى نمط متكرر من السيقان التي تجتاز الأرض في حركة سريعة. إن عددا كبيرا

من الأنماط، بل طيفا كاملا منها، يمكن تعريفه بهذه الكلمة (تماما كما تشير كلمة «أحمر» إلى طيف كامل من الألوان الشبيهة بالأحمر)، لكن كل هذه الأنماط تظل قابلة للتمييز عما سواها، كالمشي، الذي يختلف عن الركض في معدل الحركة وكذلك في نمطها العضلي ـ الهيكلي. ولكن ما دامت هناك سيقان يمكنها الركض، فيمكن أن يوجد نمط تمثله السيقان ونسميه نحن «الركض»، نمط يمكننا تمييزه حتى لو قامت به سيقان مختلفة عنا تماما.

ونحن نرى بالفعل أنه لا حاجة لأي تفسير آخر لوجود وطبيعة التجريدات (لمزيد من التأييد، انظر **القسم VI**، «**الجمال الطبيعي**»). فلكي توجد أنماط من المادة ـ الطاقة في الزمكان، لا نحتاج إلا للمادة، الطاقة، والزمكان. وبشكل حتمي، بالطبع، فإن بعض هذه الأنماط سيتكرر، وكل شيء يبنى لتمييز هذه الأنماط، ويخزن هذا التمييز ماديا (كالدماغ)، سيكون قادرا بالطبع على تمييز حقيقة أن هذه الأنماط تتكرر، وأن تكرار الانتظام يمكن أن يمنح اسماً. وهذا الاسم هو ما نعنيه «بالتجريد»، الذي يشير إلى نمط واقعي في الخبرة يمكن أن يتكرر، ولو كجزءٍ من شيء آخر.

أعتقد بذلك لأني في كل حالة تناولتها، كنت قادرا على اختزال أي تجريد إلى نمط متكرر أو قابل للتكرار من المادة ـ الطاقة في الزمكان. وكذلك لأن العلوم قد التقت على اكتشاف كهذا بالضبط: إذ يتضح بنحو متزايد أن علم الاجتماع بأكمله يمكن اختزاله إلى علم النفس، وعلم النفس بأكمله يمكن اختزاله إلى البيولوجيا، والبيولوجيا بأكملها إلى الكيمياء، والكيمياء بأكملها إلى الفيزياء، أي دراسة المادة ـ الطاقة في

Tele: @Arab_Books

الزمكان. ولهذا، فكل شيء هو مادة ـ طاقة في الزمكان. ويعرف ذلك «بالاختزالية»، وسأذكر المزيد حوله في المقطع III.5.5 أدناه.

5.4.3 الخصائص الوضعية

الخصيصة هي نمط يمكن تمثيله، أكثر الوقت ضمن نمط أوسع أو بالترابط مع غيره. وأي مثال على النمط يقتضي أنه ممكن و«موجود» كخاصية. على سبيل المثال، فإن النمط الفيزيائي الكلي الذي تمثله التفاحة يضم أنماطا ثانوية عديدة، يمكن اكتشاف العديد منها عبر أعضاء حسية مختلفة: فمثلا، يدفع أحد جوانب ذلك النمط بمستقبل الذوق لتمييز وتفريق شكل جزيئات مادية معينة تنبعث من التفاحة، وتميز وتفرّق العينان كيف ترتد الفوتونات عن قشرها، وهكذا.

هذه القدرة على تمييز وتفريق الفروق الفيزيائية في هذه الأنماط (كالملمس السطحي والتركيب الذري، الجزيئات الكيميائية القابلة للذوق، وهكذا) هي ما يقود لنشوء لغتنا حول التجريدات ـ وذلك كي نستطيع الإشارة إلى تلك الفروق القابلة للتمييز. يشير التجريد إلى نمط فيزيائي قابل للتكرار، سواء تمثل في أي مكان أو لا. وبغض النظر عن أين أو متى يفعل ذلك. ولكن هناك نوعا معينا من الأنماط يعرف «بالخصيصة الوضعية»، ونسميه أحيانا «إمكانية» أو «قابلية». على سبيل المثال، يمكن أن ينجو إد نورتون في رحلة إلى باريس، ولا يمكن أن ينجو في رحلة خلال مفرمة لحم. وقابلية إد نورتون في كلا الحالين هي خصيصة وضعية: نظرا **لما هو عليه**، فهو يملك قابليات ومحددات معينة، ونمطه يتضمن **إمكانيات** معينة. يثير الفلاسفة كثيرا من الجلبة

المتعالية حول هذا، حول كيف يمكن للخصائص أن تستدام، وتتضمن إمكانيات في داخلها. ولكن من السهل جدا تفسير الخصيصة الوضعية ضمن رؤيتي للطبيعية الوجودية.

إن الخصائص الوضعية هي العواقب السببية لنمط معين من المادة ـ الطاقة في الزمكان. والقول بأن (س) يستطيع فعل (ص)، يعني أن (س) سيفعل (ص) في الظرف (ع) أو القول بأنه يمكن لـ(س) أن يفعل (ص)، يعني أنه في الظرف (ع)، فإن (س) سيفعل (ص). وحتى لو لم يعانِ إد نورتون مصيره المريع بالوقوع في مفرمة لحم، يحق لنا القول بأنه لو فعل ذلك فسوف يدمّر، وما سيخرج من الجانب الآخر لن يكون إد نورتون، بل مجرد كومة لزجة. يحق لنا قول ذلك لأن نمط المادة والطاقة المتمثل في إد نورتون سيستحيل لذلك حين يتصادم مع نمط المادة. والطاقة المتمثل بمفرمة اللحم. فالأمر حتمية هندسية.

لن يتغير ذلك ما لم تتغير الأنماط ـ بحيث لا تعود تمثل إد نورتون أو مفرمة لحم. باختصار، فإن «لا يمكن لإد نورتون المرور في مفرمة لحم» يعني حرفيا «لن يمرّ إد نورتون في مفرمة لحم،» وهو أمر يمكننا تأكيده لأننا نعرف ما يتكون منه البشر، وما تفعله مفارم اللحم. فوجود إد نورتون ممكن فقط لو وجدت المادة والطاقة في نمط معين من الانتظام، نمط سيتغير من الأصل بسبب مفرمة اللحم. إن الهلام الناتج يحتوي كل المادة التي تكون منها إد نورتون، لكنها لن تكون إد نورتون فعلا، لأنها تفتقد الترتيب الضروري لتكوينه. بل إنها تمثل الترتيب الضروري لتكوين «هلام» عشوائي بدلا من كائن بشري. وعلى العكس، فإن رحلة إلى باريس لن يكون لها على إد نورتون أي من التأثيرات السببية لمفرمة

Tele: @Arab_Books

اللحم، ولهذا فإن وجود إد نورتون، ومجموع خصائصه، سيبقى دون تغير نسبيا بفضل حركة كهذه.

وهذا هو الاستنتاج الحتمي من الاعتقاد بالسببية: إن كان لكل شيء سبب، ففي غياب أي سبب لن يغير الشيء من خصائصه، أي أن نمط المادة والطاقة الذي يملكه لن يتغير. وهكذا فنحن مبررون في اعتقادنا بدوام تلك الخصائص، لأننا نفتقد أي سبب للتفكير بخلافه، ولدينا أدلة وفيرة على أن هذا ما عليه الأشياء فعلا. فلدينا دعم علمي لحقيقة أن لكل شيء سبب، وأيضا لحقيقة أنه بغياب السبب لا يتغير أي شيء. فمثلا، تشهد لنا على الأول قوانين الديناميك الحراري، وعلى الثاني قوانين القصور الذاتي.

حتى إن ما يسميه الناس عادة بقانون الاضطراب (قانون الديناميك الحراري الثاني) لا يقول بأن الأشياء تتفكك أو تتجه للاضطراب بمرور الوقت، بل حين ينجز شغل لإحداث تغيير في نظام مغلق (كتوليد النظام من الشواش)، فإن بعضا من الطاقة المستخدمة للقيام بهذا العمل ستصبح مضطربة، حتى لدرجة عجزها عن تأدية المزيد من الشغل. ولكن كي يحدث تأثير كهذا، فلا بد من وجود أسباب: شيء ما في ذلك النظام لا بد أن يتسبب بتفكك جزء من ذلك النظام. وإلا فسيبقى ساكنا (ليس بالضرورة دون حراك، لكنه لا يتغير في أي حركة يملكها). وفي النهاية، فإن الحركة والانتظام هما ما يمنح المادة والطاقة خصائص شرطية (ومن ثم سببية)، بما فيها القدرة على دفع أنماط أخرى للتغير بطرق معينة، وهي حقيقة سنستكشفها الآن.

5.5 الاختزالية

إن ما وصفتها من قبل «بالاختزالية» هي الرؤية القائلة بأن كل

شيء يمكن اختزاله إلى الشيء ذاته. وهكذا فالفيزيقية هي ضرب من الاختزالية يمكن فيه اختزال كل شيء إلى المادة والطاقة في الزمان والمكان: فالكواركات وباقي الجسيمات الدون ذرية وسلوكياتها هي كل ما هنالك، ومنها يتكون كل شيء دون استثناء. وذلك يتفق مع حقيقة أن المجتمع يمكن اختزاله إلى بشر، والبشر يمكن اختزالهم إلى خلايا، والخلايا يمكن اختزالها إلى نظم كيميائية، يمكن بدورها أن تختزل إلى جسيمات دون ذرية. وهكذا، فيمكن من ثم للمجتمع أن يختزل إلى جسيمات دون ذرية. والنتيجة الطبيعية لهذه الرؤية هي أن العلوم تتبع نفس النمط: فيمكن اختزال علم الاجتماع إلى علم النفس، وعلم النفس إلى البيولوجيا، والبيولوجيا إلى الكيمياء، والكيمياء إلى الفيزياء. وهكذا، فكل علوم الاجتماع والنفس، نظريا، يمكن وصفها بالكامل بفضل الفيزياء.

وكثيرا ما تهاجم هذه الرؤية بمغالطة modo hoc، أو «هكذا فقط.» وهي الاستدلال المغلوط بأنه، مثلا، لو كنا جميعا عبارة عن مادة تتحرك، فنحن مجرد كتل من المادة المتحركة لا أكثر. وذلك واضح البطلان. فمثل إد نورتون في مثالنا السابق، هناك فرق واضح بيننا الآن، وبيننا ونحن ممزقو الأوصال. كلاهما يحتوي نفس المادة كليا، ولكن ليس نفس نمط الترتيب. ولهذا، فكيفية تنميط وترتيب المادة والطاقة ضمن الزمان والمكان هي بحد ذاتها جانب معرّف للشيء، ولهذا النمط خصائص سببية وأخرى مستقلة.

على سبيل المثال، فإن حزمة من القضبان ونفس القضبان الملحومة بشكل ثلاثي القوائم تضم نفس المادة تماما، ولكن مع أن القضبان

الملحومة في ثلاثي قوائم يمكنها منع السيارة من الانزلاق، فذلك لا يمكن لنفس القضبان وهي ملقاة على الأرض. إن الشيء الوحيد الذي اختلف هو الترتيب، ولكن قوة سببية جديدة قد ظهرت من هذا الترتيب - وظهرت حصرا كنتيجة للتغير في الهندسة. وكذلك حال كل شيء. فمثلا، رغم أن الشجرة يمكن اختزالها إلى كمية هائلة من الكواركات في علاقة معينة فيما بينها لا أكثر، فإن الطريقة المحددة التي تترتب فيها هي ما يميز الشجرة، بكل قواها وروائحها وألوانها، عن كومة من الرماد الكالح الخامل الذي يتكون من نفس القدر من الكواركات، بل ونفس الكواركات بالضبط. وبالمثل، فإن حلقة من الذهب وكتلة من نفس ذلك الذهب هما «مجرد» كمية من الذهب، لكن أحدهما فقط يملك خصيصة القدرة على التدحرج على السطوح المائلة ومناسبة الأصابع البشرية، فقط نتيجةً لاتخاذه **شكلا** مختلفا. ولهذا فالاختزالية لا تقتضي أن كل شيء هو «مجرد» مادة وطاقة تتحركان. فهذه هي مغالطة modo hoc.

كما ينبغي التمييز أيضا بين اختزال المادة واختزال المنهج. فأحدهما لا يقتضي الآخر. واختزال علم النفس إلى البيولوجيا لا يعني أن بوسعنا الاستغناء عن علم النفس والحديث عن البيولوجيا فقط، أو تسليم كل الأبحاث النفسانية إلى البيولوجيين - ومن ثم، بالتعاقب المنطقي، إلى الفيزيائيين. وهناك سببان لذلك.

الأول: أن كل مستوى من البحث أعقد من أن يتم هذا في الواقع، على يد البشر على الأقل. فسيتطلب الأمر عقلا جبارا كي ينجز فعلا ما يعد ممكنا نظريا فقط. إن المبحث الأعلى لعلم النفس ضروري لتبسيط وتحليل ظواهر متجمعة، مركزا على الأنماط الأكبر بدلا من تلك

Tele: @Arab_Books

الوفيرة الأصغر التي تتشكل منها، في حين تحتاج البيولوجيا لشيء من قصر النظر المنهجي الذي يؤكد على الأنماط الأصغر ضمن تلك الأكبر المهمة عند علم النفس. لكن كلا منهما يفيد الآخر، وتفسيراتنا للظواهر تتجه أو تهدف للاستمرارية فيما بينهما: فالظاهرة النفسية لا تعد مفسرة بالكامل حتى تفسر بيولوجياً ـ وبالمثل، فالظاهرة البيولوجية لا تعد مفسرة بالكامل ما لم تفسر كيميائيا، والظاهرة الكيميائية أيضا تتطلب تفسيرا فيزيائيا أساسيا عند أشد مستوى أساسية.

إن اعتبار العلماء للأمور بهذا النحو، وحقيقة أن الأمور كانت بهذا النحو وتتجه لمزيد منه مع مضي العقود، هو إثبات كافٍ على أن الاختزالية حقيقة. فالفيزيائي لا يمكنه القيام بوظيفة النفساني، لكن سلسلة كاملة من العلماء ضرورية لتفسير كل ظاهرة بأكملها، ولو كانت نفسانية. وهكذا، فمع أن الفيزيائي يفسر كل شيء تتناوله كل العلوم، فهو يفعل ذلك عند أدنى مقياس فقط، وعند أشد مستويات التحليل أساسية.

الثاني: فإن الاختزال لا يقابل بالضرورة ترابطا فريدا في الظواهر. فالظواهر العقلية والبيولوجية هي نتاج أنماط من الفعالية يمكن أن تستعرضها عدة مواد مختلفة. ويصادف فقط أنهما يشتركان في مادة واحدة، هنا على الأرض، ولكن العديد غيرها ممكن، وعلى عوالم أخرى قد يكون واقعا حتى. فعلم النفس قد ينطبق بالمثل على عقل ناتج عن دماغ بيولوجي أو إلكتروني، إن كانت أنماط النشاط متشابهة بما يكفي. فلو جاءنا فضائي يستخدم دماغه كيماويات وتراكيب مختلفة بالكامل لتأدية نفس الوظائف المتجمعة في أدمغتنا، فسيصف علم النفس لدينا كلا العقلين، حتى لو كانت البيولوجيا المؤسسة لهما مختلفة.

وبالمثل، فأكثر ما في البيولوجيا لن يتغير لو تكون نظام حيوي من مضاد المادة أو مجموعة مختلفة من البروتينات أو حتى كيمياء مختلفة كليا، ما دام النظام الفضائي ينتج نفس أنماط النشاط التي تدرسها البيولوجيا، كالتطور بالانتقاء الطبيعي. وهكذا، فكل مرحلة من العلم الإنساني تدرس مستوى مختلفا من الانتظام، قد يتجلى في العديد من الحالات بأكثر من شكل واحد في الأنماط الأصغر، التي تعد موضوع دراسة علوم أخرى من مستوى أوطأ. وهكذا، فهناك منفعة عملية في التمييز بين العلوم، حتى لو كانت جميعا تختزل إلى الفيزياء.

وذلك يرتبط بالمنهج. فالأنماط تملك بحد ذاتها قوى سببية فريدة، حتى لو تكونت كليا وحصرا من مواد أبسط يبحث فيها علم أشد أساسية. ودراسة القدرات السببية للترتيبات المحددة هي أمر مستقل منهجيا عن دراسة المادة ذاتها. فدراستك للسلوك العقلي تتطلب مهارات، أجهزة، وأنماط بحث مختلفة كليا عن مهمة دراسة ميكانيك الكم (انظر IV.1.1.1، «المنهج العلمي»).

سيكمل مثالان هذه الصورة عن الاختزالية. تصور لعبة الشطرنج. فاللعبة بأكملها قابلة للاختزال إلى رياضيات ثنائية لا أكثر. كما يمكن اختزالها إلى أنظمة احتساب computation systems أخرى غير ثنائية، وحتى إلى آلات مذهلة للبساطة كرقعة وقطع شطرنج فعلية. ورغم ذلك، فيمكننا لعب الشطرنج على الحاسوب، عارفين تماما بأن ما يجري ليس سوى تدفق هائل من الإلكترونات التي تبدل أماكنها في شبكة من المكونات وفقا للتركيب الفيزيائي لرقاقة حاسوب ضئيلة. ولكن معظمنا لا يستطيعون لعب الشطرنج عبر كتابة أوامر ثنائية وقراءة

مخرجات ثنائية خام. ورغم أن ذلك كل ما عليه الأمر حقا، فمعظم البشر لا يمكنهم تحمل تعقيد هذه المهمة، ولن تكون المهارات المتضمنة متشابهة تماما. فلاعب الشطرنج يحتاج إلى شيء مثل صور وأوامر لوحة مفاتيح بسيطة، في حين يمكن للمبرمج أن يتفرغ لما عدا ذلك، ولكن بأجزاء صغيرة فقط في كل مرة (وبكثير من الصعوبة عادة). فرغم أن لعب الشطرنج يختزل إلى احتساب ثنائي، فلا المبرمج ولا لاعب الشطرنج يمكن أن يتبادلا الأدوار.

وذلك ينطبق على ثنائية المادة أيضا. فمن المغالطة الواضحة أن نقول بأن البيدق في لعبة شطرنج حاسوبية هو «مجرد» إلكترونات في شبكة لا أكثر. فإن تنظيم تلك الإلكترونات وتلك الشبكة يصنعان معا فرقا واضحا بين لعبة شطرنج حاسوبية وحشرجة من الضجيج العشوائي، رغم أنهما يتكونان من نفس الأشياء، بل حتى نفس الإلكترونات والشبكة. لو قدمت لك رقاقة الحاسوب وهي تلعب الشطرنج، وتم تحديك بأن «تعثر على البيدق» فهل ستنجح؟ ليس هناك مكان أو شكل محدد لأي شيء على هذه الرقاقة يمثل البيدق. وفي أفضل الأحوال، ربما تعزل إلكترونات معينة في مواقع معينة «تمثل» في وقت معين ذلك البيدق. ولكن سيكون عليك تضمين كل شيء، بما فيه قواعد سلوك البيدق، إضافة للبيانات المتعلقة بموقعه، وبرسم صورة تشبه البيدق على شاشة الحاسوب، وهذه كلها ستغير شكلها وموقعها كل ميكروثانية.

لكنه واضح البطلان أن نقول بأن البيدق غير موجود. فهو ببساطة موجود ـ وقد هزم فارسك للتوّ! وهو من العبث كأن نقول بأن البيدق موجود في واقع مجرد أعلى. فكما يستطيع أي رياضي أو عالم حاسوب

أن يثبت لك، فهو يوجد كليا وحصرا كنمط من الإلكترونات يتحرك على شبكة من الترانزستورات. لكن هذا النمط يختلف سببيا عن أي نمط آخر، مستقلا كبيدق في وضعه وسلوكه ضمن اللعبة. ولهذا، فإن دراسة العملية البسيطة لحركة الإلكترونات على شبكة هي بحث مختلف كليا عن دراسة طبيعة وتأثير نمط معين من هذه الحركة (أي «بيدق») على سلوك النظام بأسره. ولا يمكنك عمليا تحقيق أحدهما عبر القيام بالآخر. فالبشر ليسوا بلا قيود في قدراتهم.

مثال آخر هو الهرمية القديمة لنظم التحكم بالحاسوب: فنحن معتادون على تشغيل الحاسوب باستخدام ويندوز، الذي كان في الأصل ظاهرة تقبل الاختزال كليا إلى شيء أشد غموضا وتعقيدا يعرف باسم DOS، يمكن بدوره اختزاله إلى لغة الآلة الثنائية ولا شيء أكثر. لو أنك تعرف كيف تشغل الحاسوب بإحدى تلك الطرق، فلن تعرف بالضرورة أو حتى تستطيع استنتاج أي مما سواها، لأن تعقيد كل مرحلة هائل جدا، والأنماط التي تميز كلا منها عن غيرها مختلفة جدا. ولهذا فعليك أن تتعلمها على انفراد، مستخدما مهارات مختلفة للتمكن من كل منها، رغم أنه لا فرق مطلقا بين أي منها من حيث المادة: حيث لا يتكون ويندوز من شيء إلا من لغة الآلة الثنائية، أو إلكترونات على شبكة. لكننا نتحدث عن «مجلدات» و«سحب» و«أيقونات» ويظل ذلك معقولا، ويشير لأشياء واقعية، لكنها ليست تماما نفس الأشياء التي تشير إليها هذه الكلمات في سياقات أخرى.

بالإضافة إلى القراءات الموصى بها في المقطعين II.3.3 وIII.5.2، انظر: Gail Fine، On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms (1995).

Tele: @Arab_Books

Richard Jones، Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality (2000); Ansgar Beckermann، Hans Flohr، and Jaegwon Kim، eds.، Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism (1992); Harold Kincaid، Individualism and the Unity of Science (1997); Edward O. Wilson، Consilience: The Unity of Knowledge (1999).

وأيضا، بخصوص التجريدات والرياضيات خصوصا، انظر: Mary Tiles، The Philosophy of Set Theory: An Introduction to Cantor's Paradise (1989) and Penelope Maddy، Naturalism in Mathematics (1997)، as well as: Paul Benacerraf and Hilary Putman، Philosophy of Mathematics (1964); Hugh Lehman، Introduction to the Philosophy of Mathematics (1979); Bruce Aune، Metaphysics: The Elements (1985); and Bertrand Russell، Principles of Mathematics (1938)، with Jaakko Hintikka، The Principles of Mathematics Revisited (1998).

وأهم من ذلك، فإن إيان ستيوارت يثبت بأمثلة وفيرة في What Shape is a Snowflake? (2001)، وكذلك مايكل رزنيك بحجج فلسفية صامدة في (Mathematics as a Science of Patterns (1997)، أن الرياضيات ككل هي ببساطة لغة بشرية تصف الأشكال والأنماط الواقعية للمادة ـ الطاقة في الزمكان.

لمناقشة أوسع لكل الأمور المتعلقة بهذه النقطة: Barry Mazur، Imagining Numbers: (Particularly the Square Root of Minus Fifteen) (2002); George Lakoff & Rafael Núñez، Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being (2001); Reuben Hersh، What is Mathematics، Really? (1999); Brian Butterworth، What Counts: How Every Brain is Hardwired for Math (1999)؛ والفصل السابع من: John Barrow، Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limits .((1998

6 ـ طبيعة العـقل

إذن ما الذي تتكون منه الروح؟ لقد توصل العلماء لمعرفة أنه ما من فرق تجريبي بين ما يسميه الناس شعبيا «الروح» وما كان العلماء والفلاسفة منذ وقت طويل يسمّونه «العقل». ورغم أن الناس كثيرا ما يعلقون خرافات كثيرة على فكرتهم عن الروح (مثل أنها يمكن أن تبقى بعد الجسد) فإن الأدلة الوحيدة التي يملكها أي أحد على وجود الروح هي ببساطة أدلة على وجود العقول، وخلال الخمسين عاما الفائتة أثبت العلماء بشكل حاسم أنه لا يوجد أبدا عقل من دون دماغ. ولهذا، يبدو أن الروح ليست أكثر من نتاج وظيفي لنوع معين من الدماغ. وحيث أن عقلك هو روحك، فإن مناقشة طبيعة الروح تعني مناقشة طبيعة العقل بدل ذلك. ووفقا لهذا، سنتناول الحقيقة العلمية فيما يلي، ونملأ الفراغات حسب توقعات الطبيعية الوجودية.

6.1 العقل كدماغ نشط

تشير كلمة «عقل» إلى نمط معين من محتوى الدماغ ونشاطه، لا يتضمن فقط إدخال البيانات ومعالجتها (الإحساس)، بل والتعرف على الأنماط في هذه البيانات (الإدراك)، تحليل العلاقات بين تلك الأنماط (الفكر)، وفوق كل ذلك، القدرة على التعرف على نمط محدد: هو نمط **الذات**. ولهذا يمكننا القول بأننا «واعون بذاتنا»، وهي حقيقة ربما تميزنا عن كل حيوان آخر على الأرض. ويبدو أن ذلك هو الشيء الوحيد الذي يقصده الناس فعلا حين يقولون بأن للبشر أرواحا، لا للحيوانات. ولكن إضفاء قدرات فوق طبيعية على هذه القابلية، قدرات تتجاوز مجرد حقيقة

Tele: @Arab_Books

توليد الذات، هو أمر لا تدعمه أي أدلة معتمدة، علمية أو غير ذلك.

إن قدرتنا على إدراك وبناء «الذات» تمنحنا قدرات سامية لكنها طبيعية تماما، لا تشاركنا فيها سائر الحيوانات إجمالا، مثل حسّ الهوية المتأمل لذاته (أي القدرة على فهم ودراسة ماهيتك)، الإرادة العقلانية (القدرة على التدبّر في الوقائع والقيم نحو أهداف وعواقب شخصية)، والذاكرة المرجعة لذاتها (باختصار، ماضٍ يمكن أن تدعوه «ملكك»، يلعب دورا غير قليل في نشاطين آخرين: خلق واستيعاب هويتك، والتدبّر عقلانيا حول نفسك والعالم).

يؤدي الدماغ وظيفتين. الأولى، كوسيط للخزن، يحتفظ ترتيبه بكل ما يمثلنا، ذكرياتنا، قابلياتنا وصفاتنا، كشخصيتنا ورغباتنا. والثانية، كآلية حيّة، يولد نشاطها استمرارية إدراكنا وفكرنا، أي «وعينا». وذلك يصح على الحيوانات كما البشر. فلدى العديد من الحيوانات شخصيات، ذكريات، وقابليات عقلية فريدة، ويمكن أن تكون «واعية» بمحيطها، ولو لحدّ معين. ولكن كي تكون قادرة على إدراك نفسها كليا ـ كعقل، كشخص ـ فذلك يتطلب عضوا خاصا قادرا على حسابات كهذه، وإن عضوا قادرا على إدراك نمط كامل بهذا الحجم والتعقيد، يجب أن يكون بذاته هائل التعقيد، أعظم بكثير من أي عضو حسي آخر، كالعين البشرية.

ويصادف أننا نملك عضوا كهذا: القشرة المخية، أشد الأعضاء الحيوية تعقيدا في العالم ـ في الواقع، وفي حد علمنا، فهو أشد شيء تعقيدا في الكون بأسره. إن أدمغة الحيوان أبسط، يعوزها عضو كهذا. ولكن ما أن يملكه الدماغ، ويدرك نفسه بفضله، سيكتسب دورة تغذية رجعية غير مسبوقة: فإدراكاته للذات تولد أنواعا جديدة كليا من

المعلومات التي بدورها، ككل المعلومات، تؤثر على سلوك الكائن بأكمله، تأثيرات يتم بدورها إدراكها. وهلم جرًّا. وهذا هو العقل.

6.2 العقل كواقع افتراضي

يتدرب الطيارون المعاصرون في محاكيات طيران، غرف مغلقة على منصات مائية تتحرك كحركة الطيارة. وفي الداخل، تقدم شاشات الفيديو للمشغّل منظرا محاكيا لمنظر العالم الخارجي ولقراءات الأجهزة لو كان يحلق في الهواء فعلا، ويعدّل الحاسوب كل هذا كي يستجيب لما قد يحدث فعلا لو أن الطيار قام بأي فعل محدد عبر جهاز القيادة.

يعرف ذلك «بالواقع الافتراضي» لأنه ليس واقعيا ـ فنافذة الطيار وأجهزته تخبره بأنه في الهواء ويميل لليسار مثلا، لكنه لا يفعل أيا من ذلك ـ لكنه واقعي «افتراضيا» لأنه يكاد يكون واقعا خاصا، يقدم له الوقائع، ويستجيب كما قد يفعل الواقع ردا على أفعاله. بالفعل، فإن كامل برنامج الحاسوب الذي يقوم بهذا قد بني كي يشبه العالم الواقعي، حتى يكتسب الطيار خبرة عما قد تبدو الأمور عليه فعلا وكيف تحدث حقا، دون المخاطرة بحياته أو حياة أي شخص آخر، أو استهلاك موارد طيارة مسرفة في الوقود. إن الواقع الافتراضي الذي يقدمه المحاكي يقابل كونا واقعيا. في الواقع، فبإمكانه قيادة طيارة حقيقية مرتبطة بالمحاكي دون أن ينظر من نافذة حقيقية أبدا.

وهذا في الأساس هو ما يفعله الدماغ. فالأدمغة البسيطة، كأدمغة الديدان، لا تؤدي إلا حسابات بسيطة في الوقت الحالي («تحرك نحو الضوء»)، ولكن ما أن تتطور الأدمغة في تعقيدها فهي تطور القدرة على

Tele: @Arab_Books

محاكاة الواقع بأكمله. فالقطط مثلا تحلم بصيد الفرائس، وتشير كل الدلائل إلى أنها قد لا تعرف بأنها تحلم. فمثلا، حين تخدّر الوظائف الدماغية التي تعطّل الحركة العضلية أثناء النوم، تتحرك القطط الحالمة فعلا في القفص، مترصدة كائنات خيالية. ولهذا، فربما يقدم حلم القطة نفسه كتجربة «صادقة» كليا: فالقطة فعلا ترى، تسمع، وتشم فرائس خيالية، وتستجيب وفقا لذلك.

من السهل أن نتخيل لماذا قد يطوّر دماغ معقد بما يكفي وظيفة كهذه، فمثل الطيار في محاكي الطيران، تكتسب القطة خبرة في الصيد حتى وهي نائمة، دون أن تعرض نفسها لمخاطر الصيد الواقعي، ومع بذل القليل جدا من الطاقة. وإضافة لذلك، فليس عليها من بعد أن تختبر بالفعل سلوكيات فرائس معينة كي تتعلم كيف ترد عليها، لأن دماغ القطة قادر على أن يخترع، ويختبر، مئات الحالات المختلفة، أكثر بكثير من تلك التي قد تصادفها القطة في الواقع أبدا، وهكذا تكتسب القطة خبرة أكثر بكثير مما قد تفعل بدونها. وستجد نفسها مستعدة بالمثل حتى لمواقف واقعية غير متوقعة، لأنها تمرنت على مواقف مشابهة في الأحلام.

لقد أثبت العلماء أنه لا يوجد فرق كبير فعلا بين الحلم والحقيقة، من حيث أجهزة الدماغ المستخدمة ونشاطها. والفرق الأهم هو إن كانت البيانات التي يتولد عنها «الواقع الافتراضي» قادمة من أعضاء الحس خارج الدماغ، أو من الدماغ وحده (ولدى الدماغ السليم، حين يعمل كما يجب، آليات لرصد هذا الفرق). لقد تعلم البشر أن يذهبوا لما وراء ذلك، للتمييز بين البيانات الخاطئة من أعضائنا الحسية والإشارات الواقعية التي حفزتها ظواهر خارجية، أو التعرف على الوجود الفعلي

Tele: @Arab_Books

لأشياء لا تترك أثرا مباشرا على حواسنا مطلقا. فمثلا، يمكننا أن نستخلص أن صفيحة ذهبية صلبة هي في المعظم فضاء خالٍ، عبر إثبات أن أشياء صلبة كالذرات يمكن أن تمر عبرها، رغم أننا لا نستطيع رؤية ذلك الفضاء الخالي أو الإحساس به مباشرة. وحين نتلقى ضربة على أعيننا فإننا نرى أحيانا ومضات من الضوء. ولكن مع مشاهدة الناظرين الآخرين لنفس الأشياء، ثم دراستنا لفسيولوجيا العين، يمكننا اكتشاف أن ومضات الضوء هي في أعيننا فقط، وليست أمامنا في الواقع ـ ويتأكد هذا الاستنتاج حين نجد أن مجرد الضغط على العين قد يولد إشارة كاذبة كهذه. لقد تعزز تمييز الحلم عن الواقع بفضل اكتشافات كهذه وغيرها (فمثلا يظل الواقع معنا، أما الأشياء التي تحدث لنا في الحلم فتزول حين نستيقظ)، وبالفعل فإن مجموع كل هذه الفروق هو ما نعنيه «بالحلم» و«الواقع»؛ أما عدا ذلك، فإن الدماغ يقوم بنفس الشيء في كلا الحالين: تقديم واقع افتراضي.

وهكذا، فإن أفضل طريقة يمكن بها فهم الفرق بين الواقع والحلم هي الفرق بين محاكي طيران غير مرتبط بطائرة فعلية، لكنه يختلق البيانات فقط، وآخر مرتبط حقا بطائرة فعلية، ولهذا فإن شاشات الفيديو والأجهزة التي فيه تعرض بُنى من البيانات الواقعية، لا مجرد اختراعات من الحاسوب نفسه. كل ما نختبره هو بُنيَة، أو سبيل مريح للدماغ كي «يمثل» تلك البيانات المعقدة والمختلطة القادمة من الحواس وأنظمة الدماغ. ولدينا أدلة وأسباب وفيرة للاعتقاد بأن هذا «الاسترداد» لصورة العالم من حولنا يقوم على بيانات واقعية من ذلك العالم، وبهذا فهو يقابله بشكل وثيق. ولهذا فهو تمثيل موثوق، حتى لو كانت طريقة التمثيل (كأن تبدو صفائح

الذهب وتحس بأنها صلبة، أو المظهر الخاص لدينا للّون الأحمر) اختراعا من دماغنا (انظر أيضا II.2.1.2، **«المعنى، الواقع، والوهم»**).

إن أدمغة كل الحيوانات العليا هي آلات واقع افتراضي كهذه، ومفيدة جدا في ذلك. لكن دماغنا يمتلك تعقيدا إضافيا يمكّنه من تكوين بناء افتراضي أشد إذهالا من ذلك: ألا وهو الذات. فالدماغ البشري لا يبني فقط من البيانات الخارجية تمثيلا عمليا، «واقعا افتراضيا»، عن العالم الذي نبحر فيه، بما فيه المظهر الخارجي لجسدنا وموقعه، وهلم جرًّا، بل ويبني من البيانات الداخلية عن عمليات الدماغ ذاته تمثيلا عمليا، «واقعا افتراضيا»، عن «شخص» موحد ومتمركز.

ومثل كل إدراك، فذلك يستغرق وقتا. فحين «نرى» شيئا، يكون كسر من الثانية قد مضى منذ لاقى الضوء أعيننا، لأن الدماغ يجب أن يعالجه للتوصل لإدراك. لكن هذا لا يعني أن الضوء غير موجود أو يفتقر لقوى سببية. وبالمثل، فقد أثبت العلماء أننا ندرك «ذاتنا» بعد أن يمضي كسر من الثانية بعد الحدث، حيث يحتاج الدماغ وقتا كي يعالج إدراك ما يقوم به دماغنا، وما نقوم به **نحن**. لكن الإدراك يظل نتاجا لواقع صادق، لأشياء في الدماغ فعلا وتحدث ضمنه حقا، كالتفكير والذكريات. ويظل لإدراك «الذات» هذا قوى سببية في مستقبلنا ـ حيث يسبب تشكيل أنواع معينة من الذكريات وخطوات التفكير مثلا، التي ما كانت لتحدث بدونه.

يبني الدماغ هذه «الذات» من القيم، الذكريات، القابليات، الحسابات والخيارات الواقعية للدماغ. وهي تتحكم بوظائف الدماغ العليا، وبمجموعها تقابلنا «نحن». تتضمن هذه «الذات الافتراضية» الشعور

Tele: @Arab_Books

بأننا في مركز الكل، ونشاهد الكل. وهذا الإدراك للذات هو المشاهدة، وليس أمرا منفصلا عنها. فهو بنية مفيدة للدماغ، ومفيدة لنا. وهذا ما يعنيه الوعي فعلا، وكثير من الأدلة تؤكد ذلك (انظر المسرد الختامي لهذا الفصل).

فدماغنا إذن يعالج المعلومات ويخلق الأنماط بنحو يحاول نمذجة أنفسنا والعالم من حولنا. ويمكنه فعل ذلك، من جديد، في وضعين مستقلين: استجابة لبيانات واقعية داخلية وخارجية، أو استجابة لبيانات مخترعة، كما يحدث في الحلم أو الخيال. في الحالة الأولى يستخدم الدماغ بيانات يتلقاها من الخارج، تتحقق وتتعزز عبر التغذية الرجعية والخبرة المتراكمة، في محاولة تطوير صورة صادقة عن شيء يحدث فعلا. وفي الأخرى يخلق الدماغ (بعلم منه أو لا) نماذج خيالية، مستخدما بيانات مستذكرة بطرق إبداعية، في محاولة للتوصل لقصص وخيارات ممكنة، مثل القطة التي تحلم.

هذا ما يسمح لنا بالتفكير الواعي، بالتخيل والتخطيط، وبالتفكير في أدمغتنا بنفس اللغة التي نتحدث بها ـ وحين لا يتقيد أو يضبط، فهذا ما يحدث حين نحلم أو نهلوس. ومنفعته لنا واضحة كما عند القطة: فعبر محاكاة الواقع، مستندين لبيانات واقعية من العالم الواقعي، يمكننا الممارسة والتجريب والتفكير في قصص وإمكانيات لا تحصى، مكتسبين خبرة عظيمة دون المخاطرة بشيء فعلا أو استنفاد مواردنا.

6.3 الغرفة الصينية

يقضي بعض الفلاسفة وقتا صعبا في فهم ذلك. بل ويدعي بعضهم

Tele: @Arab_Books

أنه قد «فنّده» بالاستناد إلى «تجربة فكرية» تعرف بالغرفة الصينية، طوّرها أصلا فيلسوف طبيعي آخر، هو جون سيرل. في الأساس، تبدو التجربة كالآتي: تخيل رجلا في غرفة. تظهر بطاقات صغيرة تحمل رموزا صينية عبر فتحة «داخل» في الغرفة، وعلى الرجل في الغرفة تقع مهمة تزويد بطاقات أخرى برموز صينية عبر فتحة «خارج» رداً عليها. لديه صندوق مليء بالبطاقات، من كل توليفة ممكنة، وكتاب قواعد كبير يقابل سلاسل من الرموز الصينية بأخرى. ومع أنه لا يعرف الصينية، فبإمكانه اتباع كتاب القواعد، وحين تظهر له بطاقة معينة، يمكنه أن يقابلها بالبطاقة الصحيحة التي تخرج من الغرفة.

إن كان الوعي البشري احتسابا، أو عملية، فيمكن للمرء من حيث المبدأ أن يؤلف كتاب قواعد لهذا الرجل، يأمره بأن يدفع بالبطاقات الصحيحة، بحيث يمكن لرجل صيني خارج الغرفة أن يجري محادثة طليقة مفهومة، وحتى عميقة، مع هذه الغرفة، رغم جهله بحقيقة أنه لا يتحدث مع أحد، لأن الرجل داخل الغرفة لا يملك أدنى فكرة عما تقوله البطاقات.

يفترض بهذه التجربة الفكرية أن تثبت أمرين؛ الأول أن التفكير الواعي لا يمكن أن يكون احتسابا ـ فلا يمكن لكتاب قواعد أن يحل محل العقل البشري، فالكتاب ليس شخصا. والثاني أنه ينتج عن ذلك أنه لا مركز للدماغ، لا «كائن جوهري» سيقدم له «الواقع الافتراضي» (إذ لا يوجد في الغرفة أحد يفهم المحادثة الصينية)، لكننا نختبر أنفسنا وكأننا مشاهد كهذا ـ وهكذا، من جديد، فإن ما وصفته من قبل لا يمكن أن يكون تفسيرا صحيحا للوعي.

والمشكلة هنا هي قصور مؤسف للخيال عند كل شخص يجد هذا مقنعا. «فالتجربة الفكرية» لا تعمل، ولا تنتج استنتاجات صحيحة، إلا حين تقوم فعلا بما تطلبه منك التجربة. لكننا حين نقوم بذلك، فلن نتوصل لهذين الاستنتاجين أبدا. فمثلا، حتى يخوض الرجل الصيني مع الغرفة محادثة تبلغ من الإقناع حد التأكد من أنه كان يتحدث مع شخص حقيقي يفهمه، فعلى كتاب القواعد في تلك الغرفة أن يتمكن من بعض الأمور الملفتة. أولا: عليه أن يقبل التغيير، حيث يجب أن تكون الغرفة قادرة على تذكر ما قاله الرجل الصيني، وما قالته الغرفة نفسها، وتعديل الردود القادمة وفقا لذلك. وبهذا فلن يكون كتاب كهذا ثابتا، بل سيغير نفسه باستمرار، ويتنامى أكبر فأكبر، مع أنه يقوم بذلك وفقا لقواعده هو.

ثانيا: لن يقوم فقط بتجميع المعلومات، بل وسيجمّع معلومات عن ذاته، كي يستخدمها لاحقا في المحادثة (للإجابة على أسئلة مثل «كيف تشعر؟» أو «ما الفرق بيني وبينك؟»). ثالثا: يجب أن يتضمن كتاب القواعد أمرا مكافئا للرغبات، وإلا فلن يبدي الفضول، أو أي قدرة على التعلم النشط، وستكون نقائص كهذه غير بشرية. وهكذا، فيجب أن تدمج في القواعد هرمية لاهتمامات المحاكاة، مثل أشياء قد «ترغب» الغرفة بسؤالها أو قولها للرجل في الخارج خلال أي محادثة، وكذلك أشياء لا ترغب فيها.

رابعا: وهو أمر يتعلق بهذا، سيكون الإبداع، فعلى كتاب القواعد أن يتضمن بعض القواعد للعفوية والعشوائية، كي يسأل أسئلة مختلفة ويمضي في خطوط مناقشة حسب هواه (مثلا، لو قال الرجل في الخارج للغرفة «اسألني شيئا جديدا.»). وخامسا: كما في البقية، فعلى هذا الجزء

Tele: @Arab_Books

من الكتاب أن يقبل التغيير أيضا، فلكي يبدو بشريا، على الغرفة أن تكون قادرة على تغيير اهتماماتها ورغباتها واستجاباتها المبدعة مع اكتساب أو طلب معلومات جديدة.

سادسا: على الغرفة أن تكون قادرة على تعلم مهارات جديدة ـ كما لو حاول الشخص في الخارج أن يعلّم الغرفة التحدث بالكورية مثلا ـ بحيث يكون كتاب القواعد فيها قادرا على كتابة كتب قواعد جديدة كليا، ويملك قواعد لاستخدام أي كتاب قواعد ومتى. وأخيرا، وهو الأشد وضوحا: فعلى كتاب القواعد أن يرمّز كل قواعد الفكر التي يستخدمها البشر، بما فيها القدرة على احتساب نماذج افتراضية لأي شيء يطلب من الغرفة التفكير فيه، وتغيير اهتماماتها ومعتقداتها وفقا لذلك. ولم أستنفد بعد كل الأشياء التي يجب على الغرفة وكتاب القواعد أن يتمكنا منها لتحقيق هذه التجربة الفكرية، ولكن سبعة أمور مهمة تكفي لإيضاح النقطة.

ولكن ما أن نتخيل **كل شيء** يفترض بنا ـ كل ما على المرء أن يفكر فيه كي تحقق التجربة شرطها الخاص، أن يقتنع الرجل الصيني في الخارج بأن الغرفة تحتوي شخصا يجيد الصينية ـ سنكتشف أن ما لدينا شيء مختلف تماما عما ادعاه سيرل. حيث نكتشف أن كتاب القواعد الذي تخيلناه هو **في الواقع** شخص، بكل معنى مهم للكلمة. فلديه رغبات، ذكريات، اهتمامات، ويمكنه التفكير والتعلم، التصرف بإبداع، والتطور والنمو في شخصيته وقابلياته. سيكون قادرا على تجريد أفكار كلية من حالات خاصة، والتفكير في تلك الأفكار الكلية بمعزل عن حالاتها الخاصة، وقادرا على الاستيعاب، بذكاء وبصيرة، للّغات البشرية المعقدة.

وأكثر من ذلك، فإن كتاب القواعد هذا لن يقول إنه واعٍ بذاته فقط، بل ويستعرض فعلا قابليات لا يملكها إلا كائن واعٍ بذاته: فمثلا، سيكون قادرا على التمييز بين نفسه وذكرياته واهتماماته وما لدى الرجل خارج الغرفة، بنحو يدفعه لخزن الذكريات المرتبطة تحديدا بوصف ذاته وتمييزها عن الأشياء والكائنات في الخارج. بعبارة أخرى، فسوف يطوّر هوية متناسقة، صورة عن الذات، تؤثر مباشرة على ما يقرر فعله، كيف يتذكر الماضي، وكيف يفكر في الوقائع الجديدة. ولو تم ترميزه بشكل تام مقنع، فإن كتاب القواعد هذا سيضم حتى العواطف. في النهاية، فإن كتاب القواعد هذا سيكون من الطواعية، الغنى، والتعقيد بحيث لا يوجد فرق بينه وبين الدماغ البشري، بكتاب قواعده المعقد من الخلايا والوصلات.

وهكذا فقد اخترعنا AI، «الذكاء الاصطناعي.» ومن ثم، وخلافا لإثبات استحالة AI، فإن الغرفة الصينية تثبت أنه **ممكن** ـ لو أن كتاب قواعد كهذا يمكن كتابته. وذلك سؤال تجريبي، لا فلسفي. لكننا في ذلك الصدد غير مقيدين فقط بما يدعى آلات تيورنغ، الحواسيب التي يمكن اختزالها ومن ثم تكرارها عبر عملية تسلسلية رقمية بسيطة (ومعظم الحواسيب اليوم هي آلات تيورنغ فعلية أو ممكنة). وهذه هي النقطة الوحيدة التي أراد سيرل إثباتها أصلا: أن لو كان العقل احتسابا، فيحتمل أنه لا يقارن بآلة تيورنغ، فكما يقول سيرل، «ليس بناء الجملة كافيا للدلالة.»

وأنا أشك في استنتاج سيرل. فكما أوضحت من قبل، يحقق العقل الاستيعاب عبر التوليد و«الإبحار» في نماذج افتراضية للعالم وكل ما

فيه، بما فيها «الذات» (III.6.2، **«العقل كواقع افتراضي»**)، ثم يفكر فيها ويوصلها عبر تعيين كلمات مشفرة وقواعد لهذه النماذج ومكوناتها وسلوكياتها (II.2، **«فهم المعنى في ما نفكر فيه ونقوله»**). وبالتالي، حيث أن معنى الكلمات والعبارات (أي ما يسميه سيرل «الدلالة») لا يعني سوى نسبة نماذج افتراضية إلى كلمات وقواعد (وهي عناصر ما يسميه سيرل «بناء الجملة»)، ويمكن للحواسيب التي يدفعها «بناء الجملة» أن تولد نماذج، فيبدو ممكنا نظريا على الأقل لآلة تيورنغ معقدة بما يكفي أن تحقق «الدلالة».

ولكن لا حاجة بنا لافتراض ضرورة ذلك. فهناك أشكال أخرى من الحاسوب. نعرف الآن مثلا أن حاسوبا كميا أمر ممكن آليا، لكنه لا يقبل مطلقا محاكاته بآلة تيورنغ، فهو صنف مختلف تماما من الحاسوب. وبالمثل، فهناك أدلة جيدة على أن أدمغة الحيوانات هي حواسيب تمثل صنفا آخر متفردا بدوره: حيث تستخدم معالجة شبكية عصبية متوازية، تماثلية ومتزامنة، حيث يؤثر الاحتساب في أحد أجزاء الدماغ آنيا على الاحتساب في أجزاء أخرى، وبطرق دينامية، ولعل هذا هو السبيل الوحيد لإنتاج الوعي (لأن خبرة الآنية أساسية جدا في نوعنا من الوعي، وربما في كل نوع). ومن الممكن أن تكون لهذه العملية سمات لا يمكن تكرارها بآلة تيورنغ. لكنه أمر بسيط أن نقوم ببناء حاسوب مادي يعمل وفق عمليات كهذه من غير صنف تيورنغ، وهكذا فإن القول بأن آلات تيورنغ لن تصل للوعي أبدا لا يماثل القول بأن الآلات من صنع البشر لن تصل للوعي أبدا.

ويقودنا هذا للاستنتاج اللاحق. فما أن نكتشف أن هناك شخصا في

الغرفة يفهم المحادثة الصينية ـ كتاب القواعد، AI خاصتنا ـ شخصا يزوّده بالطاقة رجل آخر (يكون دوره في الغرفة مكافئا لجهاز الدوران في الإنسان، الذي يمد الدماغ بصمت بالطاقة والكيماويات الضرورية لعمله)، يسقط الاستنتاج الثاني أيضا. فالسبيل الوحيد لصنع آلة يمكنها حقا تكرار الفهم البشري هو صنع آلة **تملك** الفهم البشري. بعبارة أخرى، فأن تكون شيئا كهذا وأن تكون محاكاة له هما الشيء نفسه، دون أدنى فرق منطقي أو تجريبي بين الاثنين.

لكن أين المشاهد؟ إن حقيقة أنه ما من مركز للغرفة، ما من مركز للدماغ، ما من «كائن جوهري» يعرض عليه «واقعنا الافتراضي»، غير مهمة. فالعرض هو **نحن**. لأن كتاب القواعد بوسعه، مثلنا، **أن يختبر نفسه تماما كمشاهد مثل هذا**. ولن يكون أوفر حكمة. لأن القواعد ببساطة سترمّز تلك العمليات الفكرية التي تدل على الانتباه الواعي. وحين يُسأل كتاب الشفرات إن كان وعيا واحدا موحّدا ينظر إلى تدفق أفكاره كما ينظر الجمهور، سيجيب بأنه كذلك، ويعتقد أنه كذلك. وفي كل جانب ذي بال، سيكون كذلك. فمع كل تأثير على السلوك أو الاعتقاد قد يكون لتجربة كهذه، سيتأثر كتاب القواعد بنفس النحو تماما، لأنه إنما ترمّز كي يقوم بذلك بالضبط. فهو لا يعتبر نفسه «أعمى» تجاه التفكير الصيني، لأنه لن يكون كذلك. فهو سيفهم الصينية بشكل تامّ، ويعرف أنه كذلك. لن يكون هناك سبيل يمكن عبره لكتاب الشفرات أن «يطفئ» اعتقاده بأنه يختبر «ذاته» كمشاهد محوري، كما لا يمكنه أن يتخيل نفسه بنحو آخر. لأنه حتى يفعل ذلك عليه أن يتخيل نفسه خارج الوجود، وتجربة العدم تناقض لفظي.

Tele: @Arab_Books

يتطلب الأمر خيالا محكم الربط لاستيعاب هذا. ولكن يجب ألا يكون مفاجئا أن الوعي على هذا القدر من التعقيد وصعوبة الفهم: فنحن نتحدث، بعد كل شيء، عن أعقد آلة في الكون. والتفكير بأنك تستطيع حلها عبر تخيل رجل في غرفة فيه قدر من العبث. وحيث أننا **نحن** الآلة المعنيّة، فيجب أن يتضح أننا لا نستطيع تفكيك أنفسنا وتفحص كيف نعمل، ولو في خيالنا. لأن ذلك سيفضي لتوقف أدائنا، الذي لا نستطيع من دونه تفكيك أنفسنا ومن ثم مشاهدة الأجزاء. هل يمكنك تخيل ذاتك وهي غير موجودة وفي نفس الوقت تتفحص أنت أداء خيالك؟ كلا بالطبع. فلكي نتخيل أنفسنا ونحن نتفحص أي شيء، علينا أولا تخيل أننا موجودون. ولهذا، فما من سبيل منطقي يمكن عبره مباشرة أن نستوعب ما قد يبدو عليه أن نكون عملية، إلا بنفس النحو الذي نختبر به كوننا عملية، كمشاهد متماسك للذات.

تأمل هذه المقارنة. لو قمنا بتفكيك عاصفة وتفحصناها ذرة بذرة، هل سنجد العاصفة في أي مكان؟ كلا بالتأكيد. فالعاصفة لا توجد إلا كحشد مجتمع من هذه الذرات ـ وهي لا توجد إلا ككل، لا ضمن أجزائها. وهكذا، فيمكن تفكيك أدمغتنا ورؤية كل المراكز الوظيفية المختلفة، لكننا لن نجد «ذاتنا» أو «مُشاهِدنا الواعي» في أي مكان، لأنه لا يوجد إلا كحشد مجتمع من هذه المراكز الدماغية المنفردة، لا كواحد منها. وكما أن العاصفة ليس لها «موقع» واحد، ولا حتى قياسات ثابتة أو محددة أصلا، لكنها توجد كظاهرة مادية خالصة يمكن للعلم تفسيرها بالكامل، فكذلك يفتقد وعينا أي موقع منفرد ضمن الدماغ، أو أي كتلة أو محتوى طاقة ثابت أو محدد، ناهيك عن طول أو عرض، لكنه موجود

Tele: @Arab_Books

كظاهرة مادية خالصة يمكن للعلم تفسيرها بالكامل (انظر أيضا III.5.5، «الاختزالية»).

لقد وصفت «الغرفة الصينية» لأول مرة في John Searle، Minds، Brains and Science (1984)، pp. 28 ـ 41، ضمن الفصل المعنون «Can Computers Think?» ويطوّر باقي الكتاب تفسيره الطبيعي البديل للوعي. وللمزيد عن فكرة آلة تيورنغ، انظر plato.stanford.edu /entries /turing ـ machine. وعن الحواسيب الكمية: George Johnson، A Shortcut through Time: The Path to the Quantum Computer (2003). وعن أنواع الاحتساب التي يبدو أن الدماغ يستغلها فعلا: Peter Dayan & L. F. Abbott، Theoretical Neuroscience: Computational and Mathematical Modeling of Neural Systems (2001).

وللمزيد عن عقلنا كحاسوب عصبي، انظر: Nikola K. Kasabov، Evolving Connectionist Systems: Methods and Applications in Bioinformatics، Brain Study and Intelligent Machines (2002); Patricia Churchland & Terrence Sejnowski، The Computational Brain (1992); Paul Churchland، A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science (1989); Patricia Churchland، Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind ـ Brain (1986); Aaron Sloman، The Computer Revolution in Philosophy: Philosophy، Science and Models of Mind (1978): www.cs.bham.ac.uk/research/cogaff/crp.

وحول طبيعة العقل والوعي، انظر المسرد الختامي في نهاية هذا الفصل.

6.4 العقل كآلة

إذا كان العقل مجرد نشاط لآلة من نوع خاص، فما الذي يفسر مكوناته الأشد غرابة؟ كيف يمكن لآلة أن تنتج «الأفكار» مثلا؟ يبدأ الجواب مع استيعاب ماهية الأفكار، إضافة إلى كل شيء آخر مما يكوّن العقل. إذن فهذا ما سنتناوله هنا، ويليه مزيد من التفصيل III.6.5، «**طبيعة المعرفة**»؛

Tele: @Arab_Books

III.9، «طبيعة الفكر»؛ III.10، «طبيعة العاطفة».

6.4.1 الأفكار

بالإجمال، «فالأفكار» هي الإدراك الحسي لدى الدماغ ذاته للنشاط الفكري، للحساب والتحليل. فمثلما تستقبل العين الضوء، وتترجمه إلى إشارات كهربية منظمة تتعرف عليها وتنسقها من ثمّ مراكز الرؤية في الدماغ، مع مخارج مناطق أخرى في الدماغ (أي بُنية «الواقع الافتراضي»)، فللدماغ أيضا مراكز هي «عيون» الدماغ نفسه، تتلقى الإشارات الكهربية لاحتسابات الدماغ ذاته، مخارج التعرف والتجريب والتسمية وما شاكل، والتعرف على هذه العمليات في ذاتها وبذاتها، منسقة إياها مع باقي البنية الافتراضية للدماغ. وبهذا النحو، تملك الأفكار القدرة السببية على جعل الجسد يتصرف، أو إحداث تغييرات في الدماغ نفسه (تغيير قابليات، صفات، اعتقادات، أو رغبات). كل ذلك يبدو شديد الغموض لنا، لأننا لا نرى الدماغ وهو يقوم بهذه الأمور، أكثر مما يرى سائق السيارة محرّكها وهو يولّد الحركة للأمام. لكن هذا الغموض لا يجعل هذه العملية أقل آلية.

6.4.2 القابليات، الذكريات، والسمات

إلى جانب الأفكار، يحتوي العقل بضعة أمور أخرى. «القابليات» هي مهارات، مسارات خلوية معززة من الفعل وردة الفعل، تعالج البيانات، الخام أو المميزة، وتنتج مخرجا أكيدا لمدخل أكيد ـ مسارات وترابطات تتغير كاستجابة للتغذية الرجعية. مثال على ذلك هو تعلم ركوب الدراجة، الذي يتضمن كيف يتحرك الجسم بالضبط حين تبدأ

Tele: @Arab_Books

الدراجة بالميل. ومن ثم «فالذكريات»، كالمهارات، هي ببساطة بيانات أو مجموعات تمييز مختزنة، يرتبط بعضها ببعض ويتوصل إليها بطرق متنوعة، مرسومة على تركيب الخلايا والوصلات في نسيج الدماغ ذاته. وكذلك «السمات» الشخصية، التي ترمّز أشياء كالاستجابات والنوازع السلوكية والعاطفية. وهي أيضا، كالمهارات، يمكن تطويعها بالجهد والوقت، لكنها مع ذلك ممثلة بثبات في تركيب الدماغ كي تولّد مخرجات عاطفية، وأمورا مثل الرغبات والدوافع وحتى السلوكيات الفعلية (كالتعابير الوجهية أو اللفظية، الإيماءات، الضحك) ردا على مختلف البيانات التي يفرزها الدماغ خلال تكوين نموذجه عن الذات والواقع، وهذه «السمات» هي ما يشكّل قيمنا وشخصيتنا.

6.4.3 ما لا يمكن للآلات فعله بعد

في ضوء هذا الاستعراض، لا شيء مما يفعله الدماغ تعجز عنه آلة غير واعية كالحاسوب ولو في يومنا هذا، في الواقع أو في المبدأ، سوى المساهمة في عملية شديدة التعقيد هي **التعرف على الذات**. إذ يتطلب ذلك احتسابا يبلغ من التعقيد حدا لا يمكن لأي حاسوب من صنع البشر أن يحاوله. يملك الحاسوب الاعتيادي اليوم القدرة الدماغية لدى نحلة، أما الحاسوب الأشد تعقيدا فيملك ما عند فأر. وذلك رجع بعيد عما نحتاجه للوصول إلى ذكاء بمستوى بشري. وحتى حين نمتلك في النهاية آلة كهذه يمكننا التجريب معها (ووفق ثبات معدل التقدم في قابليات الحاسوب في الأربعين عاما الماضية، بوسعنا الرهان بأمان على أننا سنمتلك آلة كهذه قبل عام 2030)، فسيظل أمامنا أن نفهم كيف نبني عضوا شديد التعقيد لإدراك الذات، ولا أحد يعرف كم سيتطلب منا

Tele: @Arab_Books

ذلك. ولهذا السبب لم يظهر الذكاء الاصطناعي بعد، رغم أن الآلات تقوم اليوم بأشياء كان المنكرون قبل عشرين عاما يقولون إنها مستحيلة. إنها مسألة وقت فقط قبل أن تخلق البشرية وعيا جديدا يضاهيها، إن لم يتفوق عليها.

6.4.4 الكيفيات

لقد أبقيت على أمر واحد خارج هذا التفسير لحد الآن، هو ما يسميه الفلاسفة «بالكيفيات»، تلك الصفات الحقيقية الغريبة للإدراك العادي مثل «حمرة» الأحمر أو «إلحاح» الرغبة. كثيرا ما يقال بأن الطبيعية لا تستطيع تفسير الكيفيات، لأنها لا يمكن أن تنتج عن أي آلية. ولكن لا أحد يعرف مدى صحة ذلك. فهو موضوع آخر يقف في طليعة العلم اليوم، ولا تزال كثير من الأشياء بانتظار أن تكتشف حول كيف يعمل الدماغ لإنتاج الخبرة البشرية.

ولكن، وحسب ما نعرفه حتى الآن، فأنا أظن أن الكيفيات تشبه البيادق في لعبة شطرنج حاسوبية: فهي لا توجد فعلا في أي مكان، إلا كنمط معقد متحرك لسلوك إشارات كهربية معينة على شبكة. وحده الاختلاف في نمط هذا النشاط يحدث كل الفرق بين بيدق وفارس، وكذلك فإن نمطا مختلفا للنشاط في الدماغ يحدث كل الفرق بين تجربة «الحمرة» وتجربة «الصخب»، أو لا شيء على الإطلاق. وأظن أن هذا النشاط يكفي كليا لإنتاج هذه الخبرات، تماما كسلوك البيدق أو الفارس. ما من سبيل في الواقع لإثبات أن الحال ليس كذلك، وهو يناسب كل ما نعرفه حتى الآن.

Tele: @Arab_Books

إن المشكلة المركزية مع الكيفيات هي أننا لا نستطيع القول فعلا بأن البزاق أو الروبوتات مثلا لا تختبرها، لأن السبيل الوحيد لسؤالها هو جعلها واعية بما يكفي لفهم هذا السؤال. وهكذا، فإن أي ترابط بين الكيفيات والوعي البشري قد يكون أمرا خادعا، فقد لا يكون الثاني ضروريا للأول. فمع أن الوعي ضروري بالتأكيد لتقدير وتوصيل الخبرة الوصفية، قد يكون غير ضروري وظيفيا لامتلاك الخبرة الوصفية (والاستثناء الواضح هو كيفيات الوعي الذاتي، التي نوقشت في **III.6.3**، **«الغرفة الصينية»**).

أظن أن بوسعنا القول بأن أي عملية تنتج نماذج افتراضية، ثم تتحلل وتستجيب لها بذكاء، هي على الأرجح تختبر كيفيات، حيث أن «إدراك» خصائص نموذج إدراكي هو تماما نفس إدراك صفاته، وبالتالي مطابق لإدراك كيفياته. ونحن نعرف أن كل الحيوانات العليا تقوم بذلك. ولذا فلو جعلنا فأرا يتكلم، ربما يمكنه إخبارنا عما «تبدو» عليه «رؤية» ضوء في نهاية النفق أو «الإحساس» بحرارة الموقد. وكيف لا يمكنه؟ كيف يعقل من الفأر أن يقول أنه كان يخطو نحو ضوء ساطع لا خافت، أو عن منطقة ساخنة نحو أخرى أبرد، ثم يقول لنا في نفس الوقت أنه لم يمر بأي خبرات عن السطوع، الخفوت، السخونة، والبرودة؟ لا يمكنني فهم شيء كهذا. ولذا فلا أجد هنا شيئا يحتاج لتفسير. فتفسير الإدراك هو تفسير الكيفيات: فهما الشيء نفسه بالضبط. والحواسيب المتقدمة، مع أنها آلات خالصة، قد حققت الإدراك عند مستوى فأر على الأقل. وأظن أنه يتبع ذلك أنها قد اختبرت الكيفيات. لكنها لا تستطيع تقديرها أو الحديث عنها أكثر مما يفعل الفأر.

لتوضيح جيد لنقطتي هذه، تأمل الذين فقدوا جزءًا من «وعيهم» بالبصر، ولا يختبرون الكيفيات (فهم «عميان»)، لكن بإمكانهم الإشارة إلى الأشياء (ولو بثقة أقل)، وتأدية مهامّ مشابهة، رغم حقيقة أنهم لا يستطيعون رؤية ما يشيرون إليه. يعرف هذا الاضطراب «بالعمى المبصر»، وينتج عن تلف منطقة في الدماغ تعرف بالقشرة البصرية الرئيسة ـ تلف يترك مناطق أخرى من الدماغ سليمة وتستمر في تأدية مهامّها البصرية، لكنه يفصل أكثرها عن باقي ما يقوم به الدماغ. وذلك يمنع الخبرات ذات العلاقة من أن تتلاحم كليا مع سائر وظائف الدماغ، مما يتركها خارج نموذج الفرد عن الذات الواعية، تماما كالعديد من الأشياء التي تفعلها أدمغتنا ولا «تربط»، أو تدرك وظيفيا، عبر عملية النمذجة هذه. ولكن، مثل الفأر، فلو أمكننا «التحدث» إلى ذلك النظام الدماغي المعزول (الذي قد يكون بمفرده بغباء الفأر)، فلعله سيخبرنا عن نفس الخبرات التي لا يمكن لباقي الدماغ أن يصل إليها.

تحدث حالة مشابهة للأشخاص الذين تم قطع نصفي دماغهم بهدف إيقاف نوبات مرهقة: حيث يبدو أنهم في دماغهم الأيسر لا يستطيعون تجربة ما يراه دماغهم الأيمن وحده، والعكس بالعكس. ولكن بوسعنا إجراء محادثة ذكية مع كل نصف بمفرده، كما لو كان شخصا مستقلا، فقط لأنه (خلافا للفأر) توجد في كل نصف موارد كافية لجعل المحادثة الذكية ممكنة، ناهيك عن التقدير الذكي لطبيعة خبرته. فلدى كل نصف ما يكفي من العضو لإدراك وتوليد ذات متكاملة، وهو أمر لا يمكن لأي فأر فعله. ولكن ماذا لو لم نستطع الحديث مع أي من النصفين؟ ماذا لو كان «أغبى» من أن يتحدث ـ أو يستطيع الحديث لكن يعوزه التحكم

بأي جزء من الجسم، وبالتالي فلا يقدر على توصيل أي شيء يريد قوله؟ فتماما مثل الفأر، لن نستطيع معرفة إن كان يختبر أي شيء. فحتى الدماغ الأيمن لدى الشخص نفسه سيظن أن دماغه الأيسر ميت من حيث التجربة. وهو ليس كذلك، لكنه لا يستطيع إخبارنا عن ذلك.

ولهذا، فلا يمكن أن نفترض أنه يمكن أبدا لعضو ما، سواء كان لدى روبوت، فأر، أو إنسان، أن يدرك شيئا ما دون أن يدرك ضربا ما من الكيفيات. إذ يبدو لي أن تجربة الكيفيات هي تماما ما يعنيه إدراك أي شيء ـ خلافا لمجرد «الإحساس» به. مما يعني أيضا أن الاعتقاد بأنك تدرك شيئا، وكونك تدركه حقا، هما الشيء ذاته تقريبا. وبالفعل، فقد يكون هذا هو السبب في أننا نرتكب الكثير من الأخطاء: فنحن جميعا يسهل خداعنا نحو رؤية ما نعتقده. وفي الوقت ذاته، فالسبب الوحيد الذي لا يدخل لأجله الكثير من نشاطنا الدماغي في خبرتنا الواعية هو أنها لا ترتبط بالقشرة المخية بنفس الطريقة، ولهذا فهي لا تدخل ضمن نموذجنا عن الذات ـ لكن عملية «الذات» هذه هي وحدها القادرة على التقدير لأمور كهذه والحديث عنها. والباقي من دماغنا هو أغبى من أن يعرف أفضل.

للمزيد عن هذا الموضوع، انظر: Leopold Stubenberg، Consciousness and Qualia (1998) and Stephen Palmer، Vision Science: Photons to Phenomenology (1999)؛ ولكن لرؤية مختلفة عما لدي، انظر: David Chalmers، The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory (1996). إن ورقة مهمة توضّح موقفي هذا هي Allin Cottrell's «Sniffing the Camembert: On the Conceivability of Zombies،» Journal of Consciousness Studies 6.1 (1999)، pp. 4 - 12 (www.imprint.co.uk/cottrell/jcsmainframe.html).

6.5 طبيعة المعرفة

المعرفة هي امتلاك المعلومات، وفي حالتنا، ضمن تركيب الدماغ ذاته، عادةً حول أنفسنا أو أجسادنا أو العالم الذي نسكنه. ولكي تكون المعرفة مفيدة، يجب أن يحدث أمران آخران. فيجب أن تكون سهلة الوصول (أي يكون الدماغ قادرا على استردادها حين تحفزه لفعل ذلك سيرورات فكر داخلية أو محفزات خارجية). ويجب أن تكون صائبة ـ أي بمعنى «صحيحة».

لقد رأينا من قبل ما يعنيه أن يكون شيء ما «صحيحا» (**II.2.2**، «**معنى العبارات**»). فالمعرفة المختزنة في الدماغ صحيحة إن كانت المقدمات التي تعبر عنها صحيحة. بمعنى: إن كانت كل التوقعات التي تقتضيها عبارة يعتقد بها، أو ستكون، قد تحققت، فنحن إذن نعرف أمرا ما. وكما ناقشنا من قبل، فحيث أننا لا نستطيع اختبار كل توقع تقتضيه كل مقدمة طوال الوقت، بل بعضا منها لبعض الوقت، فيمكن فقط أن يقال عن معرفتنا، بأفضل الأحوال، أنها »محتملة« الصحة أو الخطأ، بدرجات مختلفة وفقا لعدد التوقعات التي تحققت أو في طور التحقق، وأي منها تحديدا. فمثلا، كلما كان التوقع مميزا أكثر عند هذه المقدمة مقارنة بغيرها، فإن أهميته تزداد.

كل ذلك قد نوقش في **الفصل II.3** («**المنهج**»). لكننا الآن سنذهب أبعد. فهناك فرق مادي، مثلا، بين شخص يعرف أنه في ألاسكا وآخر لا يعرف: فالذي يعرف يمتلك، مادياً في تركيب دماغه، بيانات سهلة الوصول تخص وجوده في ألاسكا، في حين يفتقر الذي لا يعرف لمعلومات كهذه

في دماغه (أو يفتقر للوصول إليها، كما عند فاقد الذاكرة). إضافة لذلك، فإن الشخص الذي يعرف سيصبح أشد وأشد يقينا من صحة معرفته كلما ازدادت المعلومات التي يملكها، وخصوصا كلما تناقصت في الالتباس، واكتسبت من مصادر شتى وبوسائل شتى وفي أوقات شتى، وأشارت جميعها لنفس الاستنتاج، ولم يشر أي منها لغيره. إن شبكة معلومات كهذه في الدماغ هي متبادلة التعزيز، تقوي مستوى «الثقة» أو «الاعتقاد» العاطفي والدافعي الذي يولده الدماغ بالترابط مع أي قطعة محددة من المعلومات، مثل «أنا في ألاسكا.» وهنا يجد الفكر أصله، في ظاهرة سنستكشفها في **الفصل III.9 («طبيعة الفكر»).**

يتبع ذلك أن المعرفة خصيصة مادية للدماغ: أي نمط من العصبونات والترابطات العصبية المستقلة عن تلك الخاصة بالشك أو الإنكار، نمط يمتلك قوى سببية، قوى «نحسّها» كدرجة من «الثقة» تؤثر على قراراتنا ـ مثل ما نقول أننا نعتقد به (ولو لأنفسنا فقط)، أو ما نفعله نتيجة لذلك. وينتج من بعد أن المقدمة «الصحيحة» هي التي تصف نمطا محتسبا بنحو مادي في الدماغ، يقابل نمطا ماديا في العالم الواقعي، في حين تكون المقدمة «الخاطئة» نمطا دماغيا لا يشير إلى نمطه المقابل في العالم الواقعي. فالمعرفة، الاعتقاد، والحقيقة كلها واقعيات مادية، وفروقات مادية.

واللغة هي المفتاح هنا. فأحد أسباب الذكاء الوافر والقدرة الفائقة للبشر على الاستيعاب العميق لأنفسهم وللأشياء هي أن لدينا مراكز دماغية كبيرة ومتطورة التعقيد، تعالج التفكير الرمزي، أي «اللغة». وعبر قدرتنا على القيام بتفريقات أكثر (وأشد دقة) بين الأنماط في إدراكنا،

في نماذجنا الافتراضية، وتسميتها ومقارنتها، فنحن قادرون على اكتساب مزيد ومزيد من المعرفة، وبشكل أسرع بكثير، من أذكى أقاربنا الحيوانات. كما يمكن أن نبني هوية ذاتية عبر تجميع المعارف حول أنفسنا، معارف تستمر في إحداث تأثيرات سببية فينا.

تعمل هذه الموهبة على مرحلتين فعلا. فهذه القدرة على التمييز والتحليل والتعلم لا تجعلنا فقط أرهف وعيا كأفراد، عبر المضاعفة لقدرتنا على توليد المعرفة من الخبرة (ثم خزنها واستخدامها)، بل وتمنحنا أفضلية هائلة فوق كل الأنواع الأخرى: الثقافة. فهي تسمح لنا بأن يتم حقننا، عبر التنشئة، التربية، والمحاكاة، بملايين الأعوام البشرية من المعرفة المتراكمة مسبقا، عبر تناقل المعرفة المتراكمة والمهذبة عبر مئات ومئات الأعمار، على يد ملايين العقول المنفصلة التي قسمت في ما بينها عبء استكشاف الأشياء والتعلم عنها. ولا يمكن لأي حيوان أن ينافس ذلك (لمزيد حول هذه النقطة، انظر III.8.4، «التطور الميمي»).

6.6 الأدلة على فيزيقية العقل. الجسد

أعتقد أن العقل نتاج حصري لدماغ مادي نشط، ونمط فعال من المادة والطاقة في الزمكان. وأنا أعتقد ذلك لأنه، من جديد، يفسر كل شيء عنا، ويفسره بشكل جيد، وبأقل عدد من الفرضيات المرتجلة. ولكن الأهم من ذلك، أني أعتقد بذلك لأن لدينا هيكلا هائلا ومتناميا من الأدلة التي تدعمه. ومع أننا لا نزال نبحث عن نظرية مكتملة للوعي، فكل دراسة علمية لطبيعة العقول وخصائصها وقابلياتها قد أثبتت لحد الآن أن لها طبيعة مادية أساسية.

Tele: @Arab_Books

يمكننا أن نحدد مواقع الذكريات والعواطف والقرارات ماديا في الدماغ، وهي كل ما نعرف أن العقول تملكه أو تفعله. ويمكننا إزالة أو تحفيز الذكريات والعواطف والأفكار عبر إزالة أو تحفيز الأجزاء المادية التي تتضمنها. ويمكننا التدخل في العواطف والأفكار عبر الكيماويات المؤثرة على الدماغ أو التلف المادي، وحتى الحقول المغناطيسية. وحين يقول أحدنا أنه غائب عن الوعي، يلاحظ الآخرون أن دماغه غير فعال، وخلال نفس الوقت سيخبرنا الشخص المتأثر لاحقا بأنه لم يختبر شيئا، ولا حتى مرور الزمن. ولهذا فإنه استخلاص واضح وقوي أن عقولنا، أي «أرواحنا»، تتجلى ماديا في أدمغتنا، التي لن نختبر من دونها شيئا، ولا حتى مرور الزمن ـ بعبارة أخرى، لن نكون موجودين. سأقوم الآن بتصنيف وتفصيل هذه الأدلة (وحولها، انظر المسرد النهائي للفصل أدناه). إن النقاط الست الآتية، بمجموعها، لا تدع مجالا للشك العقلاني في أن العقول إنما توجد في الأدمغة التي تجسّدها.

6.6.1 الترابط في الوظائف العامة للدماغ

لقد لاحظ العلماء وظائف الدماغ عند البشر بعشرات الطرق، ولملايين المرات ـ والمئات منهم يقومون بذلك حتى وأنت تقرأ الآن ـ لكن أيا منهم لم يلاحظ أبدا عقلا بشريا يعمل في غياب دماغ نشط. وفي كل حالة تقرأ فيها المقاييس المهمة لفعالية الدماغ حتى قرابة الصفر، فإن الشخص البشري لا يستجيب إطلاقا، وحين يستعيد وعيه، فإنه يخبرنا بأنه لم يحس بشيء، ولا حتى مرور الزمن (حول خرافات وأساطير على خلاف ذلك، انظر III.6.7، «**أدلة ضد فيزيقية العقل ـ الجسد؟**»). ولو أنك تعرضت يوما للإغماء (نتيجة لفقدان

الدم، كما فعلتُ)، فأنت تعرف تماما ما يعنيه ذلك: فبدلالة التجربة العقلية، يتوقف وجودك حرفيا. والأدلة هنا ساحقة بأشد ما يمكن. فإن كنت عمليا تتوقف عن الوجود حين لا يعمل دماغك، فيتبع أنك من دون دماغ لن توجد على الإطلاق.

6.6.2 الترابط في الوظائف الخاصة للدماغ

لقد أثبت العلماء، مرة بعد أخرى، أن هناك ترابطا وثيقا بين أحداث معينة في الدماغ وأحداث عقلية معينة. فحين يخبرنا الناس بأنهم يرون، هناك دوما نشاط مقابل في ما نعرف أنها المراكز البصرية للدماغ. وحين يروي الناس تذكّرهم لشيء ما، هناك دوما فعالية كهربية وكيماوية في ما نعرف أنه الموقع الذي تختزن فيه الذكريات. ولم تشاهد أي استثناءات مطلقا، مما يدعم الملاحظة العامة أعلاه: لا شيء عقلي يحدث من دون شيء مادي يحدث. وهكذا، فلو لم يوجد دماغ يمكن لهذه العمليات المادية الأساسية أن تحدث فيه، فلن يوجد عقل، ولن توجد أنت.

6.6.3 الأدلة الإيجابية التي تربط العقل بالدماغ

لقد حفز العلماء مناطق من أدمغة الناس بأقطاب، وبفضل ذلك فقد حفّزوا دوما نفس الحدث العقلي بالضبط حين يطبق نفس المحفّز على نفس المكان، وفي الواقع فإن الصفات العامة للدماغ قد تم تخطيطها بهذا النحو ـ فنحن نعرف أين يعالج البصر، أين تخزن الأسماء، من أين يأتي الخوف، أين يتولد الحب، أين تتذكر أغاني معينة، وهكذا.

وبالفعل، فكل حدث مادي يمكن تصوره قد تم تعريفه بموقع مادي في الدماغ تم تخطيطه. فمثلا، وجد جراح عصبي نقطة معينة في دماغ

أحد مرضاه، كلما حفّزت كهربيا تبدأ أغنية بالعزف في دماغه. وكل مرة تحفز فيها هذه النقطة، تبدأ نفس الأغنية بالعزف. وذلك مفهوم كليا إن كانت فيزيقية العقل ـ الدماغ صحيحة، لكنه غير مفهوم لو لم تكن. وللمرء أن يستخلص أنه من دون بقعة معينة في الدماغ، أو شيء ما يحفزها، فإن ذكرى هذه الأغنية لن تكون موجودة أو لن يمكن الوصول إليها أبدا. وحيث أن للمرء أن يستخلص هذا حول كل شيء اكتُشِف بهذا النحو، من العواطف إلى الأفكار والذكريات، وحيث أن شخصا من دون عواطف، أفكار، أو ذكريات، هو غير موجود أساسا، فلنا أن نستنتج من هذه الأدلة أنه من دون الدماغ لن يوجد أي شخص، أي عقل، أي روح.

6.6.4 الأدلة السلبية التي تربط العقل بالدماغ

بنحو يؤكد كليا النتائج المخططة للعمل الذي وصفناه توا، فإن عطل أو إصابة الدماغ ـ إما في حادث أو نتيجة لجراحة ضرورية أو استخدام تجريبي للعقاقير أو الحقول المغناطيسية ـ يؤدي لفقدان وظائف عقلية معينة، ما أن تُفقد أو تتعطل المناطق المحددة المتعلقة بهذه الوظائف. فمثلا، هناك أشخاص يمكنهم الرؤية بشكل جيد جدا، بل والتعرف على أشياء مختلفة، أو أشخاص مختلفين، بالنظر لملابسهم أو شكل أجسامهم، لكنهم لا يستطيعون تمييز الوجوه البشرية. والأمر ليس أنهم لا يستطيعون رؤية تلك الوجوه، فبصرهم لا خلل فيه، بل إن المركز الدماغي الذي يخزن معلومات عن الوجوه، هذا الجزء تحديدا، قد تعطل ماديا أو دمرته إصابة. وحتى الوعي نفسه يملك ملامح مادية. فمثلا، تتطلب القدرة على الرؤية «الواعية» عمل القشرة البصرية الرئيسة. وبالمثل، فإن نصف دماغ يمكنه توليد وعيه الخاص بمعزل عن النصف

الآخر (انظر III.6.4.4، «الكيفيات»). وذلك يثبت أن أجزاءً من الدماغ ضرورية للخبرة الواعية: فمن دونها لا توجد خبرة واعية.

هناك حرفيا مئات الأمثلة المختلفة، تتراوح بين كل قدرة حسية أو إدراكية نعرفها، إلى معظم أشكال العواطف، قدرات التفكير، وسمات الشخصية المعروفة. وهيكل الأدلة هذا يثبت بمجموعه أن فقدان أي منطقة من الدماغ يؤدي دوما لفقدان ما تفعله تلك المنطقة، وحيث تجمع كل ما تفعله تلك المناطق، ستجد العقل البشري بأكمله. وبالتالي، فإن كان إتلاف أجزاء من الدماغ يتلف أجزاء من العقل، فتدمير كل أجزاء الدماغ سيدمّر العقل بأكمله، مما يدمرك أنت.

6.6.5 كيمياء الدماغ والوظيفة العقلية

لقد حدد العلماء العديد من الكيماويات التي تجعل الدماغ يعمل، ويظل العديد منها ضمن معرفتنا، لكننا لا نعرف بعد ما يقوم به، ولا نزال نعثر على المزيد منها. فنحن نعرف الآن أنه حين يفتقر الدماغ لكيماويات معينة، أو يمتلك الكثير منها، فإنه سيخفق في طرق معينة، أو تتغير شخصيته، ليسبب الاكتئاب، ركّة التفكير، وحتى الهلاوس.

نعرف أن مركبات معينة تجعل عقل المرء يفكر بنحو يشبه النساء أكثر (أي أشد عاطفية أو حنانا مثلا)، لكن مركبات معينة أخرى في عقل نفس الشخص قد تجعله يفكر بنحو يشبه الرجال أكثر (أي أشد عنفا أو أنانية مثلا). ونحن نعرف أن الاضطرابات التي تعيث فسادا بقدرة المرء على التفكير أو إدراك الأمور بنحو صحيح، كالفصام وسائر أشكال الذهان، يتسبب بها جزئيا إفراط أو نفاد في كيماويات معينة يحتاجها الدماغ كي

Tele: @Arab_Books

يعمل. وحتى أشياء بسيطة كبعض الفيتامينات والمعادن، وأمر أساسي مثل تدفق الأكسجين، تؤثر على النشاط العقلي والحالات العاطفية.

إن تأثر العقل بكيمياء الدماغ بهذا النحو يصبح مفهوما وفق فيزيقية العقل ـ الدماغ أكثر من أي نظرية أخرى. وإضافة لذلك، فمن حقيقة أن الوظائف العقلية الأساسية (كالتفكير، الانتباه، الوضوح، والتحكم) تتدهور كليا مع انخفاض توافر كيماويات معينة، ينتج أنه في غيابها ستعطّل هذه الوظائف إن لم تفقد تماما ـ مما يعني أنه من دون دماغ، حتى لو أمكن أن نوجد بنحو ما، فسنكون غير واعين لهذا الوجود وغير قادرين على التفكير المنسجم.

6.6.6 التشريح المقارن وقابلية التفسير

يدعم التشريح المقارن الاستنتاج ذاته. فالقدرات العقلية عند الحيوانات تتزايد في ترابط مباشر مع تزايد التعقيد في أدمغتها. وفي كل الأنواع، فحين يطوّر الحيوان، أو حتى الإنسان، قابليات أكثر، سيرافق ذلك دوما تطور في العصبونات أو الوصلات في دماغه. إن حيوانا ذا حاسة شم حادة يمتلك جزءا ضخما من دماغه مخصصا لمعالجة الرائحة. وحيوان مثلنا، يعدّ نمط إدراكه الرئيس هو الرؤية، يمتلك دماغه جزءا كبيرا مخصصا لمعالجة الرؤية بدلا من ذلك. ويصح ذلك على قابلية التفكير: فالحيوانات الأذكى تملك في أدمغتها أجزاء أكبر وأعقد مكرسة للتفكير، ويتبع أن دماغا ماديا معقدا هو أمر ضروري للعقل، ولا يمكن للعقل أن يتطور إلا حين يتطور الدماغ ماديا.

في النهاية، فإن الدماغ البشري هو أعقد آلة عرفها الكون بأسره،

Tele: @Arab_Books

وهو تماما ما قد نتوقعه لو كانت عقولنا عملية آلية ـ فعندها فقط سيكون التعقيد الهائل للدماغ البشري ضروريا، بل ومفهوما. فلو لم تكن عقولنا معتمدة على الدماغ البشري، لن يكون هناك سبب وجيه لأن نمتلكه. ففي أفضل حال، كل ما قد نحتاجه هو أدنى حد من الأجهزة التي يملكها ثدييٌ مقارب لنا، رغم أن الحاجة حتى إلى ذلك ستكون عسيرة التفسير، لأنه لو كان العقل مستقلا بما يكفي لأن يتمكن مثلا من البصر، السمع، التفكير، والتذكر بمفرده؛ فإن الأكثرية الساحقة من أقسام الدماغ حتى عند ثديي اعتيادي ستكون أغراضا بلا نفع لنا، عبئا ثقيلا، مصرفا غير ضروري لخزين الأكسجين، الذي تأخذ أدمغتنا منه اليوم حصة الأسد.

وبالفعل، فحتى أعضاؤنا الحسية ستكون بلا نفع. فما الحاجة إلى عينين لو كانت الروح ترى دونهما؟ ستكون هناك منفعة هائلة للبقاء في امتلاك عينين لا يمكن إعماؤهما أبدا، ناهيك عن عقل ليس هشاً ولا عرضة للعقاقير والإصابات أو الاختناق كما هو الدماغ. وإن لم نكن في حاجة لكل هذا الدماغ، فسنملك رؤوسا أصغر، وتموت أمهات أقل خلال المخاض. وهكذا فسيكون هناك ضغط هائل عبر العصور على البشر كي يعتمدوا على أرواحهم في الإحساس والفكر، في حين تضمُر أنسجة دماغنا وأعضاؤنا الحسية كمصارف غير ضرورية للطاقة ونقاط ضعف خطرة. لكن ذلك لم يحدث.

باختصار، فإن فيزيقية العقل ـ الدماغ تقدم تفسيرا كاملا لدماغنا الهائل، المعقد، الشره للطاقة، والقابل للعطب، إضافة إلى اعتماده على أعضاء مادية متخصصة للإحساس، في حين لا يقدم أي بديل لفيزيقية العقل ـ الدماغ أي تفسير حاضر لذلك (انظر أيضا **III.8.3**، «**تطور العقل**»).

Tele: @Arab_Books

6.7 الأدلة ضد فيزيقية العقل ـ الجسد

إن الأدلة التي تقدم «ضد» الاستنتاج أعلاه تختلف بشكل مهم جدا عن الأدلة المقدمة لصالحه. فالأدلة على فيزيقية العقل ـ الجسد تم تأكيدها في المختبرات والدراسات الميدانية العلمية لآلاف وآلاف المرات وبطرق لا تحصى، وهي في الحقيقة الأدلة الوحيدة التي توصل إليها أي علم محترم أو ظهرت خلال الممارسة الطبية المنتظمة. وبالفعل، فقد تضافرت الأدلة القادمة من اتجاهات عديدة مختلفة على ذات الاستنتاج.

وعلى العكس، فإن الأدلة ضد فيزيقية العقل ـ الجسد قصصية بشكل خالص، غامضة معظم الوقت، وكثيرا ما أثبت أنها تزييف صريح. ولهذا من الواضح أن فيزيقية العقل ـ الجسد قد أثبتها تحقق موضوعي صارم، في حين يستند إنكارها على تفكير متمنٍّ يبلغ من القوة أن يدفع الناس لاختلاقه، أو لرؤية ما ليس هنالك.

الأنواع الأربعة المقدّمة من الأدلة هي «خبرات القرب من الموت» (NDE)، «خبرات الخروج من الجسد» (OBE)، «الروحانية» (التي تتخذ شكلين: التواصل المزعوم مع الأموات، كما عند الوسطاء الروحيين، أو رؤية الأشباح والظهورات)، و«الرجوع لحياة سابقة» (PLR، وهو إما استرجاع شخص ما تلقائيا لذكريات يدعي أنها من حياة سابقة، أو فعله ذلك تحت تأثير التنويم أو من بعده، وكلاهما يفضي لإثبات التقمّص).

سأتناول أول أمرين هنا بإيجاز، حيث أنهما الوحيدان اللذان يدعي أي أحد أن عليهما أدلة ذات طبيعة علمية أصلا (انظر الفصل **IV.1**، «لا

متسع للخوارق»). باختصار، فللروحانية وPLR تفسيرات جاهزة في الاحتيال، خداع الذات، الإيهام، و«صناعة الأسطورة»، حيث أنه في كل حالة تم التحقق منها بشكل علمي سليم في المئة عام الماضية، فلو كان للقصة أي حقيقة تكتشف أصلا، سيثبت أن أحد هذه الأسباب الدنيوية الأربعة ضالع في الأمر.

تستعرض العديد من الكتب حول NDE وOBE كل الأدلة والأدبيات بشكل مفصل وعلمي (انظر المسرد أدناه). ففي تجربة OBE، يروي الشخص شعوره بخروجه من الجسد والنظر لنفسه من الأعلى، وأحيانا تحرّكه بشكل متجرد من الجسد، وحتى قطعه مسافات طويلة. وقد نشأت العديد من الخرافات الحالمة التي تباهي ببراهين مذهلة على أن خبرة OBE معينةً صادقة، لكنها سرعان ما تتحلل دوما تحت وطأة النقد، حيث لم تكتشف التحقيقات أي تأكيد لأي من تفاصيل القصة، وكثيرا ما كشفت عن أدلة تناقضها بوضوح. وقد توصلت اختبارات مباشرة للقدرة على «رؤية» الأشياء فعلا من منظور خارج جسد الفرد ـ كقراءة وتذكّر كلمة لا يمكن إلا لمشاهد طائر أن يراها ـ جميعا لنتائج سلبية. وبدلا من ذلك، يتذكر الناس أحيانا تجربتهم ما قد يظهر أنه كلمة غير موجودة مثلا، مما يثبت أن OBE هي في الواقع من اختراع دماغ الشخص. فلا شيء يترك الجسد فعلا.

أما NDEs فكثيرا، وليس دوما، ما تتضمن OBEs. إن NDE هي تجربة يمر بها بعض الأشخاص عند اقترابهم من الموت. في بعض الحالات، فإن NDE تحدث حتى لو لم يكن هناك تلف أو أذى مادي فعلي، بل

تحتثها الكيمياء المعتادة للدماغ، لإحداث خبرات من الهدوء والبهجة. ولا شيء فوق طبيعي في ذلك. أما المزاعم المدهشة، على العكس، فتتعلق بحالات يروى فيها أن شخصا ما قد مات فعلا، ثم تم إحياؤه، عادة عبر إجراء مثل CPR (الإنعاش القلبي ـ الرئوي) أو الصعق بالكهرباء. وفي هذه الحالات، هناك استمرارية ملفتة عبر الثقافات فيما يروى، رغم أن هناك بعض الفروق الثقافية العميقة أيضا. حيث لا تتضمن كل NDE كل العناصر، لكن التجربة الاعتيادية تشبه تجربة OBE، تليها رحلة عبر نفق مظلم نحو النور، حيث يلتقي الشخص بأقارب راحلين / أو آلهة.

إن تحليل الحالات والعناصر «العادية» لـNDE قد وجد أن لكل ملامحها تفسيرا طبيعيا جاهزا: كالهلوسة التي يحفّزها نقص الأكسجين، تدفق الإندورفين، والإطلاق العصبي العشوائي، وكلها آثار طبيعية للاحتضار. وقد أثبت أن OBE هي نوع شائع من الهلوسة، التي يمكن أن تسببها تغيرات كيماوية في الدماغ عند الوفاة. وبالمثل، «فرؤية» الآلهة أو الأقارب الراحلين هي أحد أكثر أشكال الهلوسات شيوعا على حد علمنا. وحيث أن بعض NDEs تتضمن لقاء أقارب أحياء في الجنة (وهي استحالة واضحة)، ناهيك عن أشخاص أشد غرابة (مثل إلفيس)، فالهلوسة أفضل تفسير. وأهم من ذلك، فقد تم إثبات أن الرحلة عبر النفق، عبر تحليلات حاسوبية لتأثيرات نقص الأكسجين على الأعصاب البصرية أو القشرة البصرية، هي وهم بصري طبيعي.

ومع أنه كثيرا ما يُدّعى أن الشخص يمكن أن يسمع أو حتى يرى أشياء وهو ميت سريريا، كالأمور التي يقولها أو يفعلها الأطباء والممرضات وهم يحاولون إحياءه، أو الأجهزة في الغرفة، فهذه الادعاءات لم

تأتِ أبدا ببرهان حقيقي على عنصر أساسي واحد: أن هذه الأمور قد اختبرها الشخص حين كان ميتًا. ففي كل حالة أمكن التحقق منها، كان كل ما روي إما غير ملفت (كالأمور التي يمكن لأي أحد تخمينها أو معرفتها) أو يمكن سماعه أو رؤيته حين لا تزال هناك فعالية دماغية كافية لتجربته بشكل عادي، وأحيانا حتى قبيل أو بعيد الـNDE نفسها. وحتى الادعاءات الأشد إلفاتا قد تم تفنيدها بصراحة بوصفها تلفيقات أو مبالغات، أو لم يمكن تأكيدها.

باختصار، ما من أدلة موثوقة ضد فيزيقية العقل ـ الدماغ. ومن الملفت أنه حتى الباحثون المسيحيون قد بدؤوا بالاعتراف بذلك. فالمحررون المسيحيون وارين براون، نانسي ميرفي، وهـ. نيوتن مالوني، في Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature (1998)، يعلنون: «لقد كتبنا من المنظور الذي يرى الروح كقابلية وظيفية لدى كائن حي مادي معقد، بدلا من جوهر روحاني مستقل يسكن الجسد بنحو ما. وقد تبنينا هذا الموقف لأننا نعتقد أنه أفضل سبيل لدمج وتوفيق كل المصادر المختلفة للبيانات المتوفرة» (p. xiii).

كما تقدم الأدلة الإيجابية على فيزيقية العقل ـ الدماغ للمعارضين تحديا يصعب التغلب عليه. فقد أكّد العلماء أننا لا ندرك الأشياء إلا بعد أن تدركها أدمغتنا، لا بالعكس. فحين نرى وجها، تظهر أدمغتنا بالفعل نشاطا في المنطقة التي تتعرف على الوجوه قبل كسر من الثانية من وعينا برؤية الوجه أصلا. وبالمثل، فحين نقوم بقرار، لتحريك ذراعنا مثلا، فنحن نعرف أن دماغنا قد أرسل بالفعل إشارة لتحريك ذراعنا (ومن ثم

فقد قرر فعلا أن يحركها) قبل كسر من الثانية من أن نصبح واعين بصنع قرار كهذا. ويصعب تفسير ذلك ما لم تكن الفيزيقية صحيحة. لأنه عندها فقط سيصبح الإدراك عملية تحدث في عضو مادي، عملية تستغرق وقتا (كسرا من الثانية) لتكمل نفسها، وعندها فقط سيكون الوعي بالذات نفسه عملية إدراكية كهذه.

تأمل مشكلة مختلفة. فهناك العديد من الناس الذين يعانون من حالة تعرف **بتشابك الحسّ** synesthesia، يفشل فيها الدماغ في أن يفصل معالجة الأحاسيس ماديا، بحيث «يرى» الأصوات أو «يسمع» الألوان، وهكذا. إن كان هذا ما يحدث حين تشتبك أسلاك الدماغ، فكيف يمكن لروح متجردة أن تختبر أحاسيس منفصلة؟ فبعد كل شيء، ليس لدى الروح أي أسلاك مادية كي تبقي على أحاسيس كهذه منفصلة، وبالطبع فلا يمكن أن تبقي عليها منفصلة في تشابك الحسّ. ولكن كل تجربة OBE قد رويت لنا من دون تشابك حسّي.

يمكنني أن أذكر عشرة مشاكل أخرى سيعاني خصوم فيزيقية العقل ـ الدماغ وقتا صعبا في الإجابة عليها، ولكن فسيولوجيِّ الأعصاب سيفسرونها بسهولة، وتدعمهم في ذلك أدلة قوية معظم الوقت.

6.8 الخلود والحياة بعد الموت

تبدو الأدلة واضحة: فعقولنا، ومن ثم وجودنا ذاته، تعتمد كليا على أدمغتنا. فيجب على الدماغ، بوصفه آلة، أن يبقى حيا ونشطا، لكي يظل نظاما للإدراك والفكر المتّسق، ويمكن أن نبقى «واعين» ونختبر الحياة ذاتها. ولكن ما أن توقِف الدماغ عن العمل، فلن نختبر شيئا. «فوعينا» سيتوقف عن الوجود.

ولكن يمكن أن نبقى حتى حين لا يعمل الدماغ، كوسيط للخزن ـ ما دام الترتيب الخلوي ذاته سليما. ولهذا فإن وجودنا لا يتوقف حين نغيب عن الوعي. فما نحن عليه مخزون في أجهزة الدماغ. ولكن أجهزة الدماغ رقيقة جدا وسهلة العطب. وهي تتطلب إنفاق قدر معتبر من الطاقة والمادة فقط كي تحافظ على الخلايا وترابطاتها من التحلل. ولهذا السبب، فحين يفقد الدماغ الأكسجين أو أي مورد حيوي آخر، حتى دون أن يتعرض لأي ضربات مادية، سيتعرض بسرعة شديدة لتلف يتعذر إصلاحه، مما يؤدي إلى الموت بلا رجعة، أي الفقدان المستديم للنمط الذي كان «أنت».

وحيث أن نمطك الخاص من الذكريات والقابليات والصفات هو ما يجعلك ما أنت عليه، أي شخصا لا مجرد آلة، وفريدا ليس مثل الجميع، فيتبع أن ذلك هو «روحك»، الجزء المحدد منك الذي هو **أنت** فعلا، خلافا لأجزاء الجسد التي يمكن أن تقطع وتدمّر دون أن تضرّ بك **كشخص**. فيمكن ألا يبقى منك إلا دماغ محفوظ في وعاء، ولكنك كشخص ذي إرادة، هوية، مجموعة من الذكريات والقابليات والصفات، ستظل سليما. وفي أسوأ الأحوال، ستفقد تلك المهارات الحركية التي كانت مخزونة في الجذع الدماغي الشوكي وما بعده. ولكن الدماغ مع ذلك مجرد عضو جسدي آخر، عضو «يدعم» العقل بعملياته وقابليات خزنه، تماما كما يدعم الجسد الدماغ بالوقود، الأحاسيس، والتنقل. فمثل كل أجزاء الجسد، ليس الدماغ ضروريا لك **أنت**، بل إن النمط والعملية التي يجسدها، هي جوهرك أنت.

بالطبع، فلو أمكن الإبقاء على الجسد ودماغه حيين وصحيحين بما

Tele: @Arab_Books

يكفي، فيمكن أن تعيش للأبد، رغم أن هناك مصاعب واضحة، كأشكال من التلف الخلوي التدريجي التي لا يمكن التحكم بها. ولكن حيث أن الجسد ودماغه هما مجرد قاطرة للعقل، فيمكن استبداله بالكامل. حيث يمكن لنمط عقلك من حيث المبدأ أن يتشكل من عدة مواد مختلفة، لا تلك التي يصادف أننا نتكون منها فقط. ولهذا يظل من الممكن أننا قد نصبح يوما ما قادرين على «نقل» دماغنا نحو وسط أكثر تحملا وثباتا، كدماغ إلكتروني، ومن ثم نحقق الخلود بهذا النحو. سيكون ذلك فعلا حياةً بعد الموت ـ أي موت أجسادنا الأصلية ثم، مستعيرين مصطلحا من اللاهوت المسيحي، قيامة في جسد «أكثر مجدا». ولهذا، فالحياة بعد الموت ليست مستحيلة كليا وفق الطبيعية الوجودية، لكنها تتطلب تقنية مذهلة التقدم لم نتوصل إليها بعد.

حيث أن هذا النمط المحدد الذي تحتفظ به أدمغتنا، أي ترتيب معين من العصبونات والوصلات، هو ما يمنح الوجود لذواتنا، ويخزن كل ذكرياتنا، قابلياتنا، وصفاتنا، فمن الممكن أيضا أن «نجمّد» تسجيلا لذلك النمط مباشرة من بعد الموت الطبيعي لدماغنا، بحيث يمكن استرداد هذه الأنماط لاحقا في دماغ عامل من نوع ما (بافتراض أن أحدهم سيتكلف عناء ذلك). في الوقت الحاضر، ليس من الواضح إن كانت أي تقنية موجودة قادرة فعلا على عملية تجميد أو تسجيل دقيقة بما يكفي ـ فالتبريد العميق cryogenics مثلا، يحدث ضررا في الترتيب المجهري للوصلات، ولهذا فيمكن في الواقع أن يمحو ذلك النمط الهش الضروري الذي يعرّف ما أنت عليه. ولكن هذه القابلية تظل أقرب لمتناولنا من القيامة الفعلية. وأتوقع أن ذلك سيستكمل خلال

مدة عمري. وحيث أن ذلك «سيحفظ» عقولنا لأجل تطورات مستقبلية ممكنة في القيامة التقنية، فهذه هي الفرصة الوحيدة التي يقدمها الواقع لأولئك الراغبين بأي فرصة في الحياة بعد الموت. ولا توجد بالتأكيد أي أدلة على أي نوع آخر.

ولكن في غياب هذه التقنيات أو التوصل إليها، فالموت هو الانطفاء، النسيان، العدم المطلق ـ وهو أمر محتوم. فلو كان كل شيء يتكون كليا وحصرا من المادة والطاقة بترتيبات مختلفة في الزمكان، فلا يمكننا إذن النجاة من الموت. حيث إن كان ما نسميه «روحا» هو مجرد عملية دماغية بعد كل شيء، فمن دون دماغ لن توجد هناك روح. وهكذا فحين تموت أدمغتنا وتتفكك في النهاية، سينتهي وجودنا دون رجعة. وهذا يعني أننا لن نلتقي أبدا بأبطالنا أو أحبائنا الراحلين، وأن أعمارنا نفسها ذات أمد محدود، وأن «العدالة» بمعنى المثوبات أو العقوبات الملائمة لا يمكن أن تطبق بحق الموتى. وبالطبع، فذلك كله مزعج جدا. ولكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع التكيف معه. وسأتناول هذا التكشّف فيما يلي.

لمزيد من القراءة، انظر أقسام الشبكة العلمانية عن «الحياة بعد الموت Life after Death» (www.infidels.org /library /modern /lifeafterdeath/)، «الحجة من العقول المادية / the Argument from Physical Minds (www.infidels.org /library /modern /nontheism /atheism /minds.html)، ومسارد المقاطع III.6.4.4، «الكيفيات» وIII.8.3، «تطور العقل». وسأناقش شؤون العقل ـ الدماغ بتفصيل أكثر في «مراجعة نقدية لدفاع فيكتور ريبرت عن الحجة من التفكير» (2004، على www.infidels.org /library /modern /richard_carrier /reppert.shtml).

لكتب تتناول الموضوع: Gerald Edelman، Wider than the Sky: The

Phenomenal Gift of Consciousness (2004); Steven Johnson، Mind Wide Open: Your Brain and the Neuroscience of Everyday Life (2004); Christof Koch، The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach (2004); Susan Blackmore، Consciousness: An Introduction (2003); Julian Paul Keenan، et al.، The Face in the Mirror: The Search for the Origins of Consciousness (2003); Joseph Ledoux، Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are (2002); Robert Aunger، The Electric Meme: A New Theory of How We Think (2002).

كتب أخرى تشمل: John Ratey، A User's Guide to the Brain: Perception، Attention and the Four Theaters of the Brain (2001); Bernard Baars and James Newman، eds.، Essential Sources in the Scientific Study of Consciousness (2001); Sandro Nannini & Hans Sandkühler، eds.، Naturalism in the Cognitive Sciences and the Philosophy of Mind (2000); Steven Pinker، How the Mind Works (1997); Daniel Dennett، Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness (1997) and Consciousness Explained (1992); Paul Churchland، The Engine of Reason، The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain (1995); A. G. Cairns - Smith، Evolving the Mind: On the Nature of Matter and the Origin of Consciousness (1996).

حول ما إذا كان بوسع الروح أن تبقى بعد موت الدماغ: Gerald Woerlee، Mortal Minds: A Biology of the Soul and the Dying Experience (2003); Antony Flew، Merely Mortal? Can You Survive Your Own Death? (2001); Susan Blackmore، Dying to Live: Near - Death Experiences (1993) and Beyond the Body: An Investigation of Out - of - the - Body Experiences (1992); Mark Fox، Religion، Spirituality، and the Near - Death Experience (2002)؛ ويوثق هذا الكتاب الفروقات الثقافية في NDEs: Karlis Osis and Erlendur Haraldsson، At the Hour of Death، وهو اليوم في طبعته الثالثة (1997) رغم أن الأولى (1977) تضمن حالات حذفت لاحقا. ويهمنا أيضا: Paul Edwards، Reincarnation: A Critical Examination (1996)، and Peter & Elizabeth Fenwick، The Truth in the Light: An Investigation of Over 300 Near - Death Experiences (1995)،

التي رغم تفضيلها للقضية على البقاء بعد الموت (مثل Osis and Haraldsson) فهي تتضمن الكثير من الأدلة على الطبيعة الهلوسية لـNDEs. إحدى الحالات الشهيرة حدثت للملحد المرموق A.J. Ayer، كما رواها في What I Saw When I Was Dead, Lewis Hahn، ed.، The Philosophy of A.J. Ayer(1992)، pp. 41 ـ 53.

توثّق كتب عديدة أخرى بمجموعها أدلة وفيرة على فيزيقية العقل ـ الدماغ بحيث لا يظل أي سبب للشك فيها. انظر مثلا: Oliver Sacks، The Man Who Mistook His Wife for a Hat، and Other Clinical Tales (1998) and Frederick Schiffer، Of Two Minds: The Revolutionary Science of Dual Brain Psychology (1998)، إضافة للأعمال العديدة المتميزة حول الموضوع بقلم V. S. Ramachandran، مثل: A Brief Tour of Human Consciousness: From Impostor Poodles to Purple Numbers (2004); Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind (1999); and the Encyclopedia of the Human Brain (2002).

7. معنى الحياة

إذن حين نموت فإن وجودنا ينتهي. هل يعني هذا أن الحياة بلا معنى لمجرد أنها مؤقتة؟ ليس فعلا. فمعظم الأشياء القيّمة وذات المعنى مؤقتة فقط. إننا لا نعتبر مناسبة بهيجة بلا معنى لأنها تستمر ليوم فقط. ولكن حيواتنا ذاتها هي مناسبة بهيجة. فعبر وجودنا، وصنعنا لشيء جيد من أنفسنا، نمنح أنفسنا وبعضنا بعضا قيمة، ونخلق الهدف والمعنى. فلا الوجود صدفةً ولا العيش لفترة وجيزة سيغير أي شيء في قيمة الوجود، قيمة التوصل للوجود، لمشاهدة الكون ومعرفته، لخلق شيء ما.

كما لا نحتاج لأن نكون خليقة كائن أسمى كي تكون لحياتنا قيمة. فبعد كل شيء، يبدو المؤمنون مرتاحين لحقيقة أن الله غير مخلوق، ومع ذلك فلحياته قيمة. وتماما كما يفهم المؤلهون أن حب الله يمنح الله

نفسه والكون قيمة، فكذلك يرى الطبيعيون أن حبنا هو ما يمنحنا ويمنح الكون قيمة. وحتى لو كنتُ ناتجا ثانويا عرَضيا لماكنة صنع إطارات مطاطية عملاقة، فلن تكون حياتي بلا معنى. بل سيكون لها معنى في الحد الدقيق الذي أسعى عنده لجعلها كذلك، لإشباع حياتي بالمعنى والهدف، لجعلها ذات قيمة، لنفسي وللآخرين. ولكني لو لم أفعل شيئا لجعل حياتي ذات معنى، فحتى كوني مخلوقا على صورة الله لن يمنحها أي معنى. فلن أكون سوى بيدق أو فأر مختبر أو إنسان ضئيل صنع في مطبخ إلهي ما، لو لم أقم بشيء من جهتي كي أجعل من نفسي شيئا أكبر.

يمكن أن نجد المعنى في وجودنا الخاص، هنا والآن، وأيضا في آمالنا وأحلامنا للمستقبل، لا مستقبلنا وحده بل ومستقبل الآخرين. بأبسط عبارة، فإن معنى الحياة هو عقل سليم في جسد سليم، يسعى ويجسّد ما يمكن أن يحبه أشد حب؛ خلق أعمال حسنة، رفقة أناس طيبين، في عالم حسن التعهّد. وأي شيء أقل من ذلك فهو مدمر للذات أو غير كافٍ في النهاية، ومضيعة كلية للوقت عموما، نظرا بالخصوص إلى الفرصة الوجيزة للحياة التي مُنِحناها. ولو أردنا أكثر من ذلك، لو كان يهمّنا أن يكون شيء جيد ما أبديا، فيمكننا أن نحقق ذلك في المجتمع الصالح، ونساهم بدورنا الضروري في تحقيق ذلك المجتمع ونشر البذور لتقدمه وتجدده المستمر. وبهذا سنمنح أعظم هدية لكائنات أخرى لا تحصى، ستبصر العالم من بعدنا.

ولو كنا نرغب فعلا في أن نحيا بأنفسنا للأبد، أو تتمكن ذريتنا من ذلك، فأملنا الوحيد هو تقنية بشرية للخلود. لكن لا يهم جدا إن كانت الحياة وجيزة، لأن هذه الفرصة مجردة لا تقدر بثمن. فوجودنا هنا،

للتعرف عليه، لدراسته، لمعرفته، ولمحبّته، هو ما يمنح **الكون** معنى، لا العكس. واستمدادا من جديد لصورتنا عن الكون (III.3.6، «**الزمان وعديد الأكوان**»)، من وجهة نظر تقف خارج الزمان، فكل شيء - الماضي، الحاضر، والمستقبل - يوجد بشكل أبدي: فأعمارنا تستقر للأبد كلآلئ في عقد الزمن. فما نفعله بحياتنا، ما نصنعه منها، كيف نستمتع بها، لا يمكن أن يسلب منا أبدا. فهو يصبح جزءا مما يوجد، ويضيف إلى قيمته، كجواهر في علبة.

لقد قال الحكماء لنا منذ آلاف السنين: أن الحب فعلا هو المفتاح - فحبّ التعلم، حب العمل، حب الآخرين، حب المثُل، حب الوطن أو القضية، أي شيء وكل شيء، هو الأساس للمعنى. ولو افتقدنا ذلك، سنكون تعساء بالتأكيد وحيواتنا بلا معنى، حتى لو عشنا للأبد. وبالفعل، فحتى لو رددنا المدائح لكائن أسمى في السماء للأبد، سيظل وجودنا سطحيا، مبتذلا، غير مقنع، وتعذيبا في النهاية. ولهذا يكمن المفتاح في أن تعثر على ما تحب وتسعى خلفه، معبّرا عن ذلك الحب في تحدٍ لكون غير محبّ.

ما الذي يستحق الحب؟ إمكانيات البشرية، قدرات الفكر، الراحة في حب شخص آخر، السعي خلف المعرفة والحقيقة، الجمال والبهجة في التجربة البشرية، والقدرة غير المحدودة تقريبا للإرادة البشرية على تحمل معظم المصاعب أو حل معظم المشكلات. وهذه قائمة قصيرة فقط. فكم من الأشخاص الرائعين نعرف، أو قد نعرف لو بحثنا عنهم، يستحقون الحب - الحب لمجرد أننا نتمنى وجود المزيد منهم في هذا العالم، وأنهم يمنحوننا سببا للحياة؟ حتى حين أنظر إلى شيء عظيم في

Tele: @Arab_Books

الطبيعة ـ النجوم، الغابات، تكوين أسد البحر، جمال السديم المتفجر ـ أقول في سري «كم هو مذهل!» كم سيكون هذا الجمال تافها لو أني لم أقم بملاحظته وتقديره. وكم أنا ثمين لمجرد أني أستطيع.

ليس الخلود مهما في هذه المعادلة. فلا سبب لدينا كي نخشى الموت. فكيف نخاف من نهاية الخوف نفسه؟ إننا نحيا لسبب واحد فقط: لأننا نحب الحياة، بأكملها، وأي جزء منها. وإن كان يحبطنا أنه لا توجد سعادة كافية في العالم، ولا طيبة كافية، فيمكننا أن نساهم في إصلاح ذلك. وهذا ما يمنح **حيواتنا** معنى. فكلما ازداد عدد الأمور الحسنة التي يمكن أن نخلقها أو نعلّمها ثم نتركها خلفنا لأجل الآخرين، وعدد المعضلات والمصاعب التي يمكن أن نزيلها، وعدد الحيوات التي قد تستنير بجهودنا وصحبتنا ومعونتنا، سيصبح وجودنا القصير أثمن وأنبل، ونزداد رضا من أننا قد استخدمنا حسابنا في الحياة بنحو جيد، واستحققنا من ثم نصيبنا.

لقد واجهت الموت في بضعة أحيان. وبعد الهلع المحتوم كنت دوما هادئا قانعا. فأنا من جهة كنت أعرف أني لن تبقى لدي أي آلام أو مخاوف حين لا أعود موجودا، ومن جهة أخرى فقد عشت حياة طيبة، وقمت بشيء من الخير، بأمور ما كانت لتحدث لو لم أكن حيا على الإطلاق، وكان أمدي القصير من المعرفة، الاستمتاع، الحب لكل شيء، يستحق ذلك. وقد نظرت إلى ما حققته، ووجدت نفسي راضيا به. فعبر جعلي الكون أكثر سطوعا ومعنى ولو بقليل، اكتسبت حياتي قيمة ومعنى بفضل ذلك، وستبقى هذه الإضافة للعالم حتى حين لا أبقى.

وحتى رغم فهم كهذا، رغم حياة طيبة كهذه، قد تظل تحس بأنك مكبّل بالكآبة، وأنت إذن مريض كما لو أصبت بزكام خطير، ويجب أن ترد عليه بالمثل: أن تطلب الرعاية الطبية. وكثيرا ما يتطلب الشفاء دواءً أو علاجا. ومؤكد أن من اللاعقلاني أن تفكر في إنهاء حياتك قبل أن تجرب أولا كل وسيلة تتوفر لديك لتحصل على شيء يستحق أن تعاش هذه الحياة لأجله. لأنك لن تملك فرصة ثانية.

يمكن للعلاج أن يساعدك على اكتشاف (أو إعادة اكتشاف) ما تحبه عن الحياة، والاستعداد لتقبل عيوبك ومخاوفك، كما تفعل طريقة الطبيب الملحد ألبرت إليس، أبي **العلاج العقلاني العاطفي السلوكي** (REBT) لعلاج الاكتئاب ومشاكل أخرى. ولكن قد تكون العواطف التي تعذبك أحيانا نتيجة لقصور كيميائي أو بيولوجي، ولهذا فهي في حاجة لعقاقير كي تصححها. وهنا يجب دوما التماس التشخيص المحترف حين تسوء الأمور. لو شعرت بأنك تحتاج لمشورة بمنظور علماني، يمكنك أن تطلب إحالة عبر المنظمة الإنسانوية الأميركية أو جمعية الأصدقاء الإنسانوية. وقد تكون أحيانا في ظرف غير صحي ببساطة، تحتاج فقط للهروب منه والبدء من جديد. ويمكن للمشاورين الأكفاء أن يشيروا إلى هذه الظروف ويقدموا نصيحة ملائمة حول كيفية فعل ذلك.

ضع في بالك أيضا العلاجات المنزلية الأساسية والضرورية. كُلْ جيّداً وتمرّن. تمشَّ طويلا في أماكن لطيفة. تبنَّ قضية تشعر بالحماسة تجاهها، واعمل على مساعدة الآخرين بنحو يسهل عليك ويريحك. وفوق كل ذلك، حافظ على تفاعل اجتماعي ودود مع أشخاص آخرين. فقد أثبتت الدراسات أن الأشخاص ذوي القضايا التي تشعرهم بالحماسة، والحياة

الاجتماعية الثرية ولو كانت صغيرة، يعيشون أطول، أسعد، وأصحّ من غيرهم. وإن كان ذلك جيدا لصحتك، فهو جيد لعقلك.

لمزيد عن هذه الأمور، أوصي دوما بهذه الأعمال: Bertrand Russell's The Conquest of Happiness (1930) and Epicurus «Letter to Menoeceus»، التي يمكن أن تجدها في The Essential Epicurus (1993)، وكذلك في الإنترنت على www.epicurus.net. انظر أيضا: E. D. Klemke، The Meaning of Life، 2nd ed. (1999); Keith Augustine، «Death and the Meaning of Life» (in www.infidels.org/library/modern/keith_augustine) and James Still، «Death Is Not an Event in Life» (in www.infidels.org/library/modern/james_still). يوصي العديد أيضا بكتاب Albert Camus، The Myth of Sisyphus (المتوفر أيضا في المكتبة التاريخية للشبكة العلمانية).

ويهمنا في العصر الحديث: Peter Heinegg، ed.، Mortalism: Readings on the Meaning of Life (2003); David Cortesi، Secular Wholeness: A Skeptic's Paths to a Richer Life (2002); Nicolaos Tzannes، Life Without God: A Guide to Fulfillment Without Religion (2002); George E. Vaillant، Aging Well: Surprising Guideposts to a Happier Life from the Landmark Harvard Study of Adult Development (2002); and Michael Martin، Atheism، Morality، and Meaning (2002).

لقد اشتهر برنامج الد. ألبرت إليس بفضل: David Burns in Feeling Good: The New Mood Therapy، rev. ed. (1999). كما توصف طرق علمانية أخرى إلى السعادة عند Martin Seligman in Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment (2002)، وحتى عند المعالج المسيحي David Myers in The Pursuit of Happiness: Discovering the Pathway to Fulfillment، Well-Being، and Enduring Personal Joy (1992)). ولدراسة علمية جيدة لكيفية تحسين «الحظ» في حياتك (ومن ثم استمتاعك بالوجود) عبر خطط حياتية بسيطة ومفيدة، انظر: Richard Wiseman، the Luck Factor: Changing Your Luck، Changing Your Life – Four Essential Principles (2003).

Tele: @Arab_Books

وانظر أيضا للأعمال المشار إليها في مسرد القسم V.2.1.3، «**تقدير الذات والحاجة إلى حياة أخلاقية**».

8. كيف جئنا إلى هنا؟

لو لم يكن الكون من تخطيط أحد، فكيف جئنا إلى هنا؟ كيف يمكن لكون بهذا التعقيد والروعة، أن يقذف بكائن واعٍ مفكر، وبالحضارة إجمالا؟ ألن تكون هذه مصادفة أشد إذهالا من أن تصدق؟

لدى الطبيعيين جواب معروف. فوجودنا في الواقع غير عادي جدا. لكن الكون من الاتساع بحيث من المحتوم أن يكون شيء يشبهنا أحد نواتجه العرَضية في مكان ما. ونحن نعتقد بأن الحياة البسيطة يحتمل أن تكون نتيجة نهائية شائعة نسبيا لعمليات طبيعية في الكون، ربما قادت بدورها وبنحو طبيعي جدا إلى نوع واعٍ مثلنا في أماكن عديدة في أرجاء الكون. ونحن نادرون بما يكفي لأن يوجد ناتج واحد يشبهنا في كل مجرة أو حتى أقل من ذلك. ولكن حيث أن هناك ترليونات المجرات، فحتى لو كانت الكائنات الواعية وحضارتها اللاحقة من عدم الاحتمال بحيث قد لا تحصل إلا مرة في كل مليون مجرة، فستظل هناك الآلاف من هذه المجرات في الكون. نعم، فالكون بهذا الحجم. والأرجح أننا لن نلتقي أبدا. ذلك لأن الزمان والمكان الذي يفصل بين المجرات يتعدى أي إمكانية لعبوره ـ وهو تحدٍ حتى لإشارة راديوية متناسقة. فقد يستغرق الأمر آلاف السنين فقط كي نتبادل بعض كلمات الترحاب بين شعبين في نفس المجرة، ناهيك عن مجرات مختلفة.

ولكن الحياة البسيطة تملك إمكانية جيدة جدا للانتشار في كل مجرة

كمجرّتنا. فحيث أن المجرات تزخر ببلايين النجوم، ولو ظهر أن الحياة من الندرة بحيث لا تنشأ إلا في نظام نجمي واحد من كل مليون، فيظل ذلك يعني أن الآلاف من الكواكب يجب أن تمتلك الحياة في مجرتنا فقط. نعم إذن، فالحياة، وخصوصا الحياة العاقلة، نادرة وغير محتملة جدا، ولكن الكون أشد منها اتساعا وقدما. وذلك يعني أن هناك أشياء مذهلة الغرابة يعد حدوثها فيه مضمونا طوال الوقت. وهذا في الواقع سبب جيد للاعتقاد بأننا مجرد ناتج طبيعي. فلا حاجة بمهندس إلهي لأن يغزل ترليون مجرة غير مفيدة فقط كي ينتج نوعا واحدا مثلنا. وذلك معقول جدا وفق الطبيعية. أما كيف تتمكن العمليات الطبيعية من إنتاجنا أصلا، فهو القصة القادمة التي نرويها.

يبدأ السرد الملحمي الحالي لدى الطبيعيين لكيفية وصولنا إلى هنا، بالطبع، بالانفجار الكبير، ثم تكاثف وتطور الكون نفسه، وهو ما استعرضناه فعلا (III.3، «طبيعة الكون ومنشؤه»). وتستمر الحكاية مع عمليتين طبيعيتين أخريين: التولد الطبيعي للحياة والتطور **بالانتقاء** الطبيعي، تعملان هنا على الأرض في أربع مراحل رئيسة. في الأولى، ظهرت الجزيئات القادرة على التكاثر عبر تطابق للأحداث، نادر لكنه ليس بعيد الاحتمال. في الثانية، عمل الانتقاء الطبيعي حتميا على هذه الجزيئات كي ينتج تطور الحياة. في الثالثة، وقعت عملية التطور هذه، بعد انعطافات كثيرة، على تكيف فائق: إنتاج العقل الواعي. وفي الرابعة، خلقت نشاطات العقول الواعية مساحة عمل جديدة بالكامل للانتقاء الطبيعي: هي التطور الميمي بدلا من الجيني، مما سمح بظهور ثقافة متطورة، وفي النهاية بإنتاج الفلسفة، العلم، والتقنية. هذه هي حكايتنا، وقصة تكويننا.

8.1 تولّد الحياة

تولد الحياة هو الخطوة الأولى من هذه القصة. فكل الكواكب حول بلايين النجوم ضمن بلايِين المجرات موزعة عشوائيا بتفاوت لانهائي عمليا، ولأنها توجد بهذه الكثرة، يحكمها قانون الأعداد الكبيرة: كل كوكب يمكن أن يكون، إما وُجِد، موجود، أو سيوجد. ولهذا، فإن امتلاك كوكب أو أكثر لكل الخصائص اللازمة لتولد الحياة يحتمل أنه استنتاج محسوم، والمعروف أن كوكبنا ينتمي لهذه القلة النادرة. ورغم أننا لا نملك أيا من المعلومات الضرورية لإجراء أي من الإحصائيات ذات العلاقة، فيظل ذلك استنتاجا معقولا لسببين:

الأول هو استخلاصنا للطبيعية الوجودية. فقد أثبتت التفسيرات الطبيعية صحتها مع كل شيء حتى الآن، ودون استثناء، ولهذا فهناك رهان جيد على أنها ستستمر بفعل ذلك (انظر III.2، «**الخطوط العريضة للطبيعية الوجودية**» وIV.1.1.7، «**دروس التاريخ وعبء البرهان**»). وهنا يتعزز هذا بالقدرة التفسيرية للتولد الطبيعي للحياة ـ لأن النظرية الحالية تفسر أكثر من نشأة الحياة طبيعيا، بل لماذا نشأت من كيماويات معينة كما فعلت، متى حدث ذلك، وكيف، ولماذا يملك ما لديه من خصائص. وهذا التناسب الجيد بين النظرية والواقع، والقدرة التفسيرية الواسعة، يمنحانها ميزة عظيمة.

الثاني والأهم هو أن البحث العلمي يدعم كل عناصر النظرية ـ كالحجم الهائل والتفاوت في الكون، قانون الأعداد الكبيرة، مناسبة الأرض للبيوكيمياء الطبيعية، السهولة التي يمكن للبيوكيمياء أن تظهر

Tele: @Arab_Books

بها في ظروف كهذه، والوفرة في أرجاء الفضاء، وخصوصا في نظامنا الشمسي، لكل الكيماويات الضرورية لبداية الحياة. فكل شيء من الأحماض الأمينية إلى السكر، من الماء إلى الكبريت، ومن الأكسجين إلى النيتروجين وثنائي أكسيد الكربون، قد وجد في الفضاء، وأحيانا بكميات كبيرة. وهذه هي الأشياء التي تتكون منها الحياة.

وهكذا توفر الأساس: فنحن نتكون من نفس الأشياء الشائع وجودها في الكون. وكواكب مثل الأرض هي الأماكن التي يرجّح أن تلتقي فيها جميعا. إضافة لذلك، فقد أثبتت التجارب أن الأحماض الأمينية تتسلسل بنحو طبيعي لتكوين البروتينات، أي وحدات بناء الحياة، حين لا تتعرض فقط للعديد من الأشكال الممكنة للقوى الطبيعية، بل وللقوى التي نعرف أنها كانت شائعة في الأرض المبكرة. وختاما، فقد صنع العلماء بروتينات تقوم طبيعيا بتكثير ذاتها دون حاجة لأي إنزيمات إضافية، وهي من البساطة بحيث نعلم اليوم أن فرص تشكلها بالصدفة هي بالتأكيد ضمن فضاء الإمكان الكوني.

وبالتالي، فرغم أننا نستطيع التوصل للحقائق التي نحتاجها لمعرفة ماذا حصل بالضبط على الأرض قبل أربعة بلايين سنة، فإنه أكثر من معقول أن نستنتج أنه حين تلتقي كل هذه الكيماويات الشائعة في المناطق الأشد مناسبة في المجرة ـ كالأرض ـ فإنها ستمتزج وتولّد بروتينات عشوائية، وبعد ترليونات وترليونات من هذه العمليات العشوائية في كل الأنظمة النجمية ضمن كل المجرات، فمن المؤكد أن أحدها على الأقل، إن لم يكن العديد، في مكان ما، سيؤدي حتما بالصدفة لنشوء بروتين قادر على تكثير نفسه.

Tele: @Arab_Books

وما أن توجد سلاسل متكاثرة من الأحماض الأمينية، سيحدث التطفر حتما. وسواء أكان نتيجة تلف يحل بهذه الجزيئات جراء الإشعاع والكيماويات والمخاطر البيئية الأخرى، أو مجرد أخطاء في التكاثر، فنحن نعرف أن التطرف لا يمكن تجنبه، وخصوصا عند ناسخ بدائي لا يملك آليات لتقييده، منعه، أو إصلاحه. وهكذا، في الواقع، فإن التطفر العشوائي في التكاثر ليس ضروريا فقط للحياة المبكرة، بل إن الحياة نفسها ستمر بمعدل مطرد جدا من التطفر.

لكل المعارف الحاضرة عن هذا الموضوع، انظر: Tom Fenchel، Origin and Early Evolution of Life (2003); Fred Adams، Origins of Existence: How Life Emerged in the Universe (2002); Iris Fry، The Emergence of Life on Earth: A Historical and Scientific Overview (2000); Geoffrey Zubay، Origins of Life: On Earth and in the Cosmos، 2nd ed. (2000); Christopher Wills and Jeffrey Bada، The Spark of Life: Darwin and the Primeval Soup (2000); Peter Ward and Donald Brownlee، Rare Earth: Why Complex Life is Uncommon in the Universe (2000); Noam Lahav، Biogenesis: Theories of Life's Origin (1999); Andri Brack، ed.، The Molecular Origins of Life: Assembling Pieces of the Puzzle (1998).

وحول استدلالات الاحتمالية خصوصا، راجع ورقتي البحثية المتعلقة بها على النت، «Are the Odds Against the Origin of Life Too Great to Accept?» (www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/addendaB.html)، ومقالتي الأشد تقدما: «The Argument from Biogenesis: Probabilities Against a Natural Origin of Life،» Biology & Philosophy (forthcoming).

8.2 التطور بالانتقاء الطبيعي

حين تتضمن العديد من النسخ الناتجة عن كائن حي طفرات - أي

تغيرات أو أخطاء عشوائية ـ ستكون هناك حتما فروق بين هذه النسخ. وفي الواقع، فإن معظم تلك الفروق ستكون مميتة. لكن بعضها لن يكون لها أي تأثير، في حين تنتج الأخريات بالفعل ميزة ما، تسمح لهذه النسخة بنسخ نفسها بشكل أدق، أسرع، أو أغزر من الأصل أو أي من الأقارب ـ مما يضمن أن نسخها ستكون أنجح، ولو بنحو طفيف، في البقاء والانتشار من منافسيها. ويعرف هذا «بالنجاح التكاثري التفاضلي،» حيث تكون قدرة الكائن على تكثير نفسه أفضل مما عند كائن آخر، بحيث تتجاوز ذريته مع مرور الزمن، وربما تقود للانقراض حتى، ذرية الآخرين. في الواقع، فما دامت الكائنات تتنافس على نفس الموارد تماما، كمساحة العيش والطعام، فإن هذا الانقراض حتمي. ولتجنبه فعلى الكائنات أن تجد طرقا للتعاون، أو تبحث عن موائل niches بيئية مختلفة كي تحتلها.

من المعروف أن طفرة واحدة قد تكون لها آثار هائلة على النجاح التكاثري التفاضلي حتى عند الأحياء المعقدة الموجودة اليوم. وسيكون ذلك أصح بحق الكائنات الأبسط التي قد سبقتها، والتي لا بد وأن أولادها الأشد تقدما قد تغلبوا عليها بحيث باتت الأنواع القديمة كلها منقرضة. ولأنها لا تملك عظاما، لم تترك وراءها آثارا مفيدة. ولكن من المعروف أيضا أن حتى آثارا صغيرة في النجاح التكاثري التفاضلي، ستكون لها فائدة جمة على المدى البعيد.

وكل ذلك يقتضي أن التطور محتوم: إذ ما من سبيل لمنعه من الحدوث، ما لم يتدخل كائن أو قوة ما ليمنعه فعلا. وهذا دليل قوي على حقيقة التطور بالانتقاء الطبيعي. وحيث أن التعقيد المتزايد

(ضمن حدود مادية معينة) يشير إلى خزين متزايد من الميزات، فإن التعقيد بحد ذاته ميزة، مما يعني أن التعقيد كثيرا ما يتم انتقاؤه طبيعيا، دون أي تصميم ذكي.

إن «الانتقاء الطبيعي» هو ما نملك سببا جيدا للاعتقاد بأنه السبب في التطور. والتطور بحد ذاته هو الحقيقة المشاهدة وهي أن الحياة على الأرض قد تطورت عبر بلايين السنين من كائنات أبسط إلى أعقد، في سلاسل للأسلاف يمكن تحديدها. ويسمى سببه «بالانتقاء» لأنه عملية اختيار: فالكائنات التي تتكاثر بشكل أفضل من غيرها، يتم بفضل ذلك وحده «اختيارها» كي تفوز. ولا يقوم الذكاء بهذا الاختيار، بل الموت. والكائنات الوحيدة التي يتم «اختيارها» للبقاء هي تلك القادرة بوحشية على القيام بذلك.

ولهذا تسمى عملية الانتقاء هذه «طبيعية»، لأن القوى والظروف الطبيعية هي ما يقوم بالاختيار، وليس أي قوة شخصية أو واعية من أي نوع. فهو اختيار يتم تلقائيا، دون أي إرادة. كل ما يحتاجه الأمر هو أي شيء يتكاثر بذاته، بطريقة تعاني ولو أحيانا من أخطاء عشوائية، عليه من ثم أن يتنافس من ذرية الآخرين على موارد محدودة. وقد أثبتت المحاكيات الحاسوبية أنه كلما وجدت هذه الأمور الثلاثة (التكاثر، التطفر، التنافس) فإن هذا الانتقاء يحدث طبيعيا، وينتج التطور حتما. وما دامت هذه الأمور الثلاثة في محلها، فيستحيل عمليا أن يتوقف التطور. وتعالوا وانظروا: كيف تناسب الحياة على الأرض كل الصفات الثلاث: فالحياة تنتج عن عملية كيماوية عشوائية، وهي تفعل ذلك بطريقة ملأى بالأخطاء العشوائية، على كوكب محدود الموارد.

ولهذه العملية بعض النتائج المتوقعة الفريدة. وهذان المثالان يكفيان:

أولا، حيث أن هناك بيئات مختلفة (أو «موائل» بيئية)، فستكون لطفرات مختلفة منافع لدى بعض الكائنات دون سواها. والنتيجة الحتمية الأكيدة هي التنوع. فعلى الأرض المبكرة، حيث كانت موائل لا تحصى غير مأهولة كليا، لا بد أن التنوع ـ منطقيا ـ كان شديد السرعة، وأثّر على بنية الكائن الحي ووظيفته في أنحاء أساسية. ولكن مع اكتظاظ كل الموائل، فقد أصبح التنافس أشرس، وهكذا فقد تباطأ معدل التنوع واستحال التطور إلى عملية من التعديلات على شكل أبسط، أي معركة بين الأفضل. وبالمثل، فمع تزايد التعقيد في الجينوم (أي «الشفرة» الكيميائية لبناء الأحياء)، فإن معدل التغير الملحوظ سيتناقص أيضا بنحو ملفت.

وثانيا، بما أن معظم التطورات قاتلة، فقد يستغرق الأمر عدة أجيال قبل أن تظهر عشوائيا طفرة مفيدة ـ ولكن ما أن تظهر، سيكون أثرها على النجاح مباشرا ويبدأ بالتأثير على الجماعة خلال الجيل الثاني فورا. ولهذا فيمكن أن ينتشر ويسود بسرعة شديدة، مقارنة بالوقت الذي احتاجه ظهور هذه الطفرة في المقام الأول. ولهذا السبب فإن التطور كثيرا ما يكون متقطعا، وحتى في غياب موائل جديدة كي يتم استغلالها، فالتغيرات المهمة تحدث حين يتم اكتساب ميزة، لكن الأمر يستغرق فترات طويلة من التجريب العشوائي قبل أن تظهر ميزة كهذه.

يختلف هذا التقطع عن آثار التنوع، لأنه لا يبدأ بتضاعف سريع

للأنواع، بل يحدث بالصدفة وضمن سلالة نوع واحد. ولأن ذلك يحدث طوال الوقت (في حين لا تنفتح موائل جديدة إلا اتفاقاً)، فإن التوازن المتقطع أشد ثباتا، ويحدث ضمن مقاييس زمنية أصغر. ومن الملفت أن داروين لم يتوقع هذه السمة في التطور لأنه افتقر للمعلومات اللازمة لرؤيتها، التي لم تظهر إلا بعد موته بوقت طويل - فهي مثلا تحدث ضمن مقاييس زمنية هي من الصغر بحيث لا يمكن رؤية ذلك التأثير بدون طرق تأريخ دقيقة جدا (لم نتوصل إليها حتى العصر الذري) وهيكل كبير جدا من الأدلة (استغرق تجميعه قرنا من الزمن)، ولم تعتبر هذه الظاهرة حتمية إلا حين توصلنا لاستيعاب شامل لكيف تتشكل الجينات من الدنــا DNA وكيف يعمل التطفر الكيماوي فعلا (وهو اكتشاف كان عليه أن ينتظر لعُمرٍ كامل بعد وفاة داروين).

كل ذلك يمكن استنتاجه ببساطة من المنطق وحده: فنظرية الانتقاء الطبيعي تقتضي هذه العملية بخطوتيها. وحين ننظر فعلا إلى الأدلة المادية، إلى طبقات الرواسب والمتحجرات، فإننا نصادف نفس ما يدلنا عليه المنطق: فترةً طويلة من التنوع السريع نسبيا لأشكال الحياة الأبسط؛ ثم التباطؤ في الفترات اللاحقة التي تتسم بالتوازن المتقطع، حيث نشاهد مزيدا من التعقيد والارتقاء يظهر عبر الوقت - الطويل جدا جدا.

في الواقع، كلما انفتح موئل جديد عبر التاريخ، فإن هذه العملية بخطوتيها حدثت من جديد، ونحن نرى هذه الأحداث أيضا ضمن السجل الأحفوري. فمثلا، حين قامت الحياة الأولى، التي تنفست ثنائي أكسيد الكربون فقط، بتلويث الجو بالكثير جدا من الأكسجين، فقد خلقت موئلا جديدا لكائنات متطفرة تتنفس الأكسجين. وحين تم

التوصل للأجنحة، وفر الهواء موئلا جديدا بالكامل كي يتم استغلاله من جديد. وهلم جرًّا. وفي كل حالة، فإن التنوع السريع في الموئل الجديد عبر ملايين السنين قد أعقبه تطور أبطأ وأقل إدهاشا خلال عشرات ملايين السنين أحيانا. وبالمثل، فإن الأدلة المادية على التوازن المتقطع، حتى ضمن موائل قديمة ومأهولة، تعد قوية.

وماضينا نفسه يناسب هذه الأنماط. فما أن تم التوصل للمشي على قدمين، فقد اكتسب سبيل جديد تماما لاستغلال البيئة، مما خلق موئلا جديدا آخر، وخلال خمسة ملايين سنة تقريبا ظهرت العشرات من ذوات القدمين الذكية المستعملة للأدوات. ولكن قلة منها فازت في النهاية خلال التنافس فيما بينها ضمن الخمسة ملايين سنة التالية، مع تطور أبطأ بكثير وتعديلات أقل. وفي النهاية، فقد انقرضت كلها إلا واحدا: Homo sapiens sapiens ـ أي نحن.

لدينا قدر هائل من الأدلة على ذلك ـ من ذوات القدمين غير البشرية وأدواتها، يكشف عن مدى واسع من الأصناف المختلفة من الكائنات شبه البشرية، التي ظهرت كلها ثم اختفت تدريجيا بمرور الزمن حتى انقرض آخر منافسينا قبل حوالي 50.000 عاما. وما من حلقة مفقودة بيننا وبينهم: فيمكننا أن نتتبع في العديد من العظام المكتشفة والتنقيبات كل مرحلة من التطور من أنفسنا إلى نوعنا السلف وحتى وصولا إلى ذي القدمين الأول ـ وهو كائن قصير ضئيل غريب أحدب.

حيث أن المنطق والواقع يتفقان بشكل كامل وواسع، فإن التطور بالانتقاء الطبيعي صحيح بنحو يقارب اليقين. وهناك أيضا هيكل ضخم

من الأدلة الإضافية التي تدعم هذا الاستنتاج، وحالة مثالية على الأدلة التي تجتمع من مجالات مختلفة كليا كي تثبت نفس الاستنتاج (انظر II.3.1، «**إيجاد المنهج السليم**»). ومن جديد، فهذان المثالان يكفيان:

أولا: الدنـا، فالخيوط الكيميائية التي تشكل «الجينوم» الذي يشفّر تركيبتنا، تكشف عن علاقات مع الأسلاف ترتبط بشدة مع «التوريث مع التعديل» الذي نشاهده في سجلات المتحجرات والأحياء. وهذا جوهريا هو نفس الاختبار الذي يستخدم لإثبات أن رجلا هو والد طفل ما، فالتطابق اللصيق في الدنـا يثبت أن الطفل لا يمكن أن يأتي من أي مكان آخر. ويمكن لنفس الاختبار أن يكشف عن علاقات أخرى - كالروابط العائلية البعيدة، وحتى الخلفية العِرقية. ولهذا فمن المذهل أن يعمل هذا الاختبار العائلي حتى بين **الأنواع**، وهو أمر أشد إدهاشا من أن يكون صدفة. فمثلا، يلاحظ أن البشر في السجل الأحفوري قد تحدروا من نفس الأسلاف القردية المذيّلة التي انحدر عنها الشمبانزي، والدنـا يؤكد ذلك: فأكثر من 98٪ من الدنـا الفعال عند الشمبانزي **مطابق** للدنـا البشري، وهو تطابق أشد لصوقا من أي حيوان آخر على وجه الأرض. والأقوى من ذلك، فإننا نتشارك مع الشمبانزي في أقسام طويلة من الدنـا التي تعتبر «جينات خردة»، حمولة فائضة لا تقوم فعلا بأي شيء، وهي أيضا متطابقة (مما يجعل تماثلنا الجيني الكلي حوالي 95٪). هذه الشفرات لا تشير إلى أي تركيب أو وظيفة، لكنها نفايات جاءت بها عملية نسخ طبيعية غير دقيقة. ولهذا فالسبيل **الوحيد** الذي يمكن أن نتشارك به هو عبر صلة الدم - مما يعني أنه لا تفسير آخر لهذه التطابقات غير التطور.

ثانيا: النقائص، إن بنية كل حيوان ـ في الدنـا، التشريح، أو الوظائف ـ كثيرا ما تكون معيبة أو مرتجلة، مع أعضاء أثرية، تراكيب أو عمليات ليست بالمثلى، أو تفتقد ما قد يعد تحسينات واضحة في نظر أي مهندس ذكي، مثل الإله. فمثلا، لا تؤدي الحلمات عند الذكور أي وظيفة أصلا، لكنها نتيجة محتومة لإجراءٍ يتطور فيه الذكور بنحو مختلف عن الإناث ويتم بشكل منقوص. والتطور يفسر السبب. وبالمقابل، فلا حاجة لأثداء الإناث كي تكون كبيرة، أو بارزة من الأساس ـ فالأثداء الصغيرة بنفس الكفاءة كوسائل للإرضاع، في حين تولد الأثداء الكبيرة ثقلا متزايدا على ظهر المرأة، وتزيد من خطر الإصابات والقصور القاتل كالسرطان.

إن السبب الوظيفي الوحيد للأثداء الكبيرة هو نفس السبب وراء الطرق غير الكفوءة الأخرى للتنافس الجنسي، من ريش الطاووس وحتى أرداف البابون المتوهجة: فحجمها يفيد في التنافس مع الإناث الأخريات على جذب الرجال. وإلا فهي ثقل وهدر غير كفوء للطاقة ـ ولكن، بالنحو الفظ الذي تتصرف به الطبيعة، فهذا هو هدفها؛ أن تعلن للرجال «هاي، هذه المرأة صحيحة بما يكفي لأن تهدر الطاقة على هذه الأشياء الخطرة، أليست جميلة؟» أي استخدام ممكن قد يكون لخطة غير كفوءة كهذه في نظر مهندس ذكي هو أمر يصعب فهمه، وخصوصا ذلك المهندس الذي يعد غرضه الوحيد من الجنس هو التكاثر، لا الشهوة أو التسلية. أما كان جعل الرجال ينجذبون للذكاء مثلا أو العيون الجميلة، كافيا ـ بل وأفضل ـ من دون هذه المخاطر ووجع الرأس؟ وهناك عشرات الأمثلة المشابهة. يمكننا التفكير في العديد من التحسينات التي يمكن لمهندس ذكي أن يقوم بها، لكن عملية عمياء من التطور بالانتقاء

الطبيعي لم تنجزها، كالحبال الشوكية القابلة للتجدد، الأدمغة التي ليست بهذه الرقة، الجينوم الذي لا يتعرض للتطفر السرطاني، والكُلى التي لا تهدر الكثير من الماء في تفريغ السموم ـ وهذه قلة منها فقط.

لنا أيضا أن نطرح أسئلة ملحة أخرى عن الحياة عموما. فلو كانت الحياة قد صممها شخص عطوف، فلماذا يخلق مملكة حيوانية تعتمد على القتل والاغتصاب المنفلت كي تستمر؟ لماذا كانت 99٪ من الأنواع التي عاشت على الأرض مبنية بهذا القصور الذي قاد لانقراضها؟ لماذا تنتج معظم الحيوانات مئات الذراري لأن معظمها سيموت، وأكثرها بشكل وحشي؟ ما الفائدة من المرض وسائر أشكال المعاناة بين الحيوانات أصلا؟ ولماذا تظل الموارد محدودة، في حين لا حد لوسائل الخالق وإمكاناته؟ وهلم جرًّا.

والأهم من ذلك، ففي حين تعد طبيعة الإنسان وسائر النباتات والحيوانات عصية على التفسير وغامضة وفق نظرية أنها مخلوقة بذكاء، فهي مفهومة أكثر وأكثر وفق نظرية التطور بالانتقاء الطبيعي. فالعديد من ملامح التصميم الرديء في الحيوانات مثلا يمكن تفسيرها بسهولة، كما أن بعض هذه التفسيرات قد أثبتتها أدلة الوراثة، الكيمياء، والتاريخ. والأمثلة على ذلك، إضافة لسائر الأدلة المتضافرة على التطور الطبيعي، لا حصر لها. عليك فقط أن تقرأ الكتب كي تعثر عليها، وسوف تدهش. ولا يمكن أن يوجد شك كبير في صحتها.

كما أن البديل ليس مشجعا جدا، فلكي تكون الخلقية صحيحة، يجب أن يكون الله عن عمد وخبث قد دسّ كل الأدلة على التطور، مما يعني

أنه ليس بالشخص اللطيف. فعليه إذن أن يصبح أبا الكذب الأعظم، مما يختزل الخلقية إلى شكل من الشيطانية (انظر IV.2.7.6، «دفاع المخادع الأعظم»).

لمزيد من القراءة، راجع أقسام الشبكة العلمانية حول" الحجة من التصميم The Argument from Design“ (www.infidels.org/library/modern/theism/design.html) و "الخلقية Creationism“ (www.infidels.org/library/modern/science/creationism/).

وانظر: John Maynard Smith and Eörs Szathmáry, The Origins of Life: From the Birth of Life to the Origin of Language (1999) and The Major Transitions in Evolution (1997); Monroe Strickberger, Evolution, 3rd ed. (2000); Stephen Jay Gould, The Structure of Evolutionary Theory (2002); Ian Tattersall, The Monkey in the Mirror: Essays on the Science of What Makes Us Human (2001); ولتفصيل أوسع من ذلك: Mark Ridley, Evolution, 3rd ed. (2003) and Douglas Futuyma, Evolutionary Biology, 3rd ed. (1998).

حول تفوق الانتقاء الطبيعي على نظرية الخلق: Eugenie C. Scott, Evolution vs. Creationism: An Introduction (2004); Niall Shanks, God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory (2004); Matt Young & Taner Edis, eds., Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism (2004); Mark Perakh, Unintelligent Design (2003); Richard Dawkins, The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design (1997); Douglas Futuyma, Science on Trial: The Case for Evolution (1995).

وحول توفيق الدين مع التطور: Michael Ruse, Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship Between Science and Religion (2000) and The Evolution Wars: A Guide to the Debates (2002). ولمناقشة المعارضة لذلك: Barbara Forrest & Paul Gross, Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design (2003).

8.3 تطور العقل

أمران يمنحاننا ميزات لا تحصى، هما القدرة على التفكير (أي التحليل ثم الاستجابة للبيئة بطرق منطقية) والقدرة على تمييز الأنماط المتكررة في المرء نفسه وفي البيئة، كعون على الفكر.

كل الحيوانات تفكر بنحو ما. فكل دماغ، مهما كان بسيطا، يمارس نوعا ما من المنطق، مهما كان ساذجا، يساعده على الاستجابة بذكاء لأحاسيسه، ولو إلى حد ضئيل. ولكن كلما تعقد الدماغ، أصبحت قدرته على إدراك الأشياء والتفكير فيها أعقد وأدق ـ ومن ثم أنفع. وبالمثل، فكلما ازدادت أعضاء الحس التي يملكها المرء، واشتدت تعقيدا، ستصبح بياناتك حول البيئة أوفر وأدق ـ وهي ميزة واضحة أخرى. وهكذا فإننا نرى في كل مرة أن الحس، الإدراك، والتفكير قد تقدم في الحيوانات عبر العصور، مع تضخم بعض الأدمغة وارتباطها بمصفوفات متزايدة من الأعضاء الحسية المتزايدة في قوتها.

وأخيرا، وفي نهاية مسار تطوري استمر لدهور في تطور تعقيد الدماغ، وبعد مئات ملايين السنين من المحاولة والخطأ، تطور دماغ بات من التعقيد بحيث يمكنه إدراك ذاته وفكره الخاص، وقد جعل ذلك من التعرف على الذات ومعرفتها أمرا ممكنا (III.6، **«طبيعة العقل»**) ـ وجعل ذلك بدوره من تمييز وفهم العقول الأخرى أمرا ممكنا (بالمقارنة مع عقولنا)، إضافة إلى تمييز وفهم التجريدات. وكل ذلك جعل اللغة المعقدة ممكنة (II.2، **«فهم المعنى في ما نفكّر فيه ونقوله»**)، إضافة للتفكير المتقدم (III.9، **«طبيعة الفكر»**).

Tele: @Arab_Books

بفضل اللغة، التي ربما كانت العنصر الدافع الأصلي وراء هذا كله، يمكن لأنماط الفكر أن تصنّف وتحلل بشكل أسرع، أكفأ، وأبدع، ويمكن توصيلها وتمريرها من فرد في الشعب أو الجماعة إلى أفراد آخرين بكل سهولة. وكان ذلك تطورا غير مسبوق: فلم يعد الآن على وحدات البقاء ـ المنفعة (كالأفكار والمعرفة) أن تنتظر العملية البطيئة جدا للنمو والتكاثر، بل يمكنها الانتشار بشكل شبه لحظي، ويمكن حتى خلقها بالجملة ـ وبكل ذكاء. لم تعد الآن العملية المطولة للتطفر الكيميائي العشوائي والتكاثر ضرورية للتكيف. فالآن بات بوسع دورات التغذية الرجعية المباشرة، والقدرة على محاكاة الظروف ومن ثم نخل الأفكار الجيدة عن السيئة بسهولة أكبر ومخاطر أقل، أن تنتج تكيفات دائمة التزايد في كائن حي أو شعب واحد، وخلال عمر واحد. ويمكن من ثم تمرير هذه «الميزات المكتسبة» حتى لغير الأقارب. والمنفعة من أشياء كالمعرفة الصادقة، الاختراعات الخلاقة، والتساؤلات التجريدية، واضحة جدا.

انظر: William Calvin, A Brief History of the Mind: From Apes to Intellect and Beyond (2004); Nicholas Humphrey, The Inner Eye: Social Intelligence in Evolution (2003); Bruce Bridgeman, Psychology and Evolution: The Origins of Mind (2003); Nicholas Humphrey, A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness (1999). وتتوفر أدلة داعمة مهمة لدى: Gary Marcus, The Birth of the Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought (2003).

8.4 التطور الميمي

والآن ما أن بات بوسع الأفكار، لا الجزيئات، أن تتكاثر وتتناقل

بسرعة فائقة، فيمكن لعملية الانتقاء الطبيعي بكاملها أن تحدث من جديد. فأولا: هناك التكاثر، حيث يمكن توصيل الأفكار وتمريرها. ولكن الآن يمكن للذكاء أن يعمل عليها أيضا، لتعديلها أو تهذيبها، من قبل ومن بعد. فالطبيعة لم تعد عمياء. ثانيا: هناك التطفر المحتوم للأفكار مع تحليلها، تمريرها، واكتسابها. وذلك التغير لا ينتج فقط عن التشويه في الذاكرة والتناقل، وعمليات كالتوفيقية (أي أخذ فكرتين من مصدرين مختلفين ودمجهما في واحدة)، بل حتى عن التعديل الذكي، القصدي، الإبداعي. وثالثا: فإن قوة انتقاء حتمية تفرض على هذه الأفكار بفضل ذكائنا، إضافة للطبيعة والمجتمع، مع مساعدة الأفكار أو إعاقتها للشعوب التي تتبناها.

يعرف هذا «بالانتقاء الميـمي» لأنه بدلا من «الجينات» (في الانتقاء الجيني) فإن الوحدات التي تتكاثر وتنتقى هي الأفكار، أو«الميـمات» كما يسميها العلماء. ولكن الميـمات ليست مطابقة بالضرورة للجينات. ففي حين تستمد الجينات خصائص معينة من كونها مشفرة كيميائيا بعدد محدد من الطرق، مما يؤثر على أنواع الجينات التي تظهر، ما تستطيع فعله، كيف ومتى تتطفر، وهكذا، فيمكن تشفير الميـمات بعدد من الطرق المختلفة والأقل دقة في أنماط الوصلات في الدماغ (كما يمكن «خزنها» في وسائط أخرى، كالكتب والتسجيلات)، وتتسم بمزيد من الانطلاق في النحو الذي تختلط به أو تتطفر. لكن التشابهات هي المفتاح: فكل من الجينات والميمات يملك الخصائص الثلاث اللازمة للتطور بالانتقاء الطبيعي ـ التكاثر، التطفر، والانتقاء ـ وبالتالي فيمكن وصفها في الأساس بنفس القواعد الرياضية.

يعمل الانتقاء الميـمي على مستويين. أولا، فإن الميـمات تبقى، أو تموت، بالتناسب مع كيف تؤثر على البقاء البيولوجي للأفراد والمجتمعات. فالمعرفة الباطلة، والمناهج الرديئة لاكتساب المعرفة واختبارها، مثلا، كثيرا ما يكونان قاتلين، في حين تسمح المعرفة الصادقة والمناهج الجيدة لمالكيها بالعثور على أفكار أكثر وأفضل وأنفع. وثانيا، فإن الميـمات تبقى أو تموت بالتناسب مع معركتها الخاصة من أجل البقاء الإيديولوجي. فلكي تبقى الأفكار وتمرر، مثلا، يجب ألا تمنح ميزة لمتلقيها فقط ـ ربما تكون أمرا صغيرا كالوعد بالراحة النفسية، أو عظيما كخلق النار واستخدامها ـ بل وتتضمن فيها أو معها البذور التي تلهم المتلقي لتمريرها، أو الجمهور لتقبلها بسعادة.

كثيرا ما يعمل هذان المستويان لأهداف متضاربة، لكنهما بالتعاون سينحتان لنا ببطء ثقافة، فلسفة، علما، وتقنية تعد ـ رغم بعض الانعطافات ـ مفيدة بنحو متزايد للبقاء العام في بيئة معينة. وبالفعل، فإن الثقافة والتقنية تغيران من البيئة بل **وتستحيلان إليها**. وهكذا ظهرت اللغة والحضارة وتقدمت إلى ما هي عليه اليوم. إن سيرورة التاريخ هي ببساطة سيرورة طبيعية من التفاعل والصراع البشري، من الإبداع والتخريب، من الفكر والعاطفة ـ باختصار، من التكيفات الفاشلة والناجحة بأنواعها تجاه الاستقرار والأزمات. وما أن يجمع البشر قدرا كافيا من الثروة والأمان، يصبحون قادرين على العمل لتهذيب فهمهم الأشد أساسية لذاتهم وللكون: للتفكير في الفكر نفسه، ومن ثم السعي، والسعي لتهذيب، توصلهم إلى الحقيقة.

وفي الوقت ذاته، فإن عناد ميمات شبه فيروسية معينة (كالقومية أو

العنصرية أو الأصولية الدينية) يقاوم منافع الفكر الحذر المتسامح، الذي لا يعد فكرة أصعب توصيلا وأقل إراحة للبسطاء، بل وأشد تسامحا مع الأفكار الأخرى، وهي مضرة ميمية واضحة. وعلى العكس، فإن الفيروس الميمي الأعظم لا يتعلق بأشياء مرهقة وصعبة كالحقيقة، بل يتعلق بإخراس الميمات المنافسة، وإثارة الارتباط العاطفي بميمات أخرى بدل ذلك. فمثلا، تداعب بعض الميمات غرورنا حين تخبرنا بأننا مركز الكون والسبب الذي لأجله خلق العالم بأسره، وأننا سنحصل على كل ما نريد لاحقا لو لعبنا دور الخراف الآن. وتتلاعب غيرها بمخاوفنا حين تخبرنا أننا سنأمن من كل المخاوف لو امتلكنا الإيمان. وهلم جرًّا.

سنقول المزيد حول هذا لاحقا (IV.2.2.1، **«لم يربح الدين باللعب النظيف»** وV.1.2.3، **«جينات أنانية وميمات أنانية»**). أما الآن فيكفي القول بأن الداء الميمي يمكنه، كالداء العضوي، أن يشلّ أو يقتل ـ ولكن يمكن الشفاء منه أيضا. وبالفعل، فإن التاريخ البشري بأكمله كان معركة ضد الأمراض العضوية وكذلك الميمية ـ بحثا عن علاجات لها، وعن حياة أفضل في الصحة والرفاه.

انظر: David Hull, Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science (1988); Alan Cromer, Uncommon Sense: The Heretical Nature of Science (1995); Dan Sperber, Explaining Culture: A Naturalistic Approach (1996); Susan Blackmore, The Meme Machine (2000); Robert Aunger, Darwinizing Culture: The Status of Memetics As a Science (2001) and The Electric Meme: A New Theory of How We Think (2002); Leda Cosmides, et al., eds., What Is Evolutionary Psychology? Explaining the New Science of the Mind (2002).

9. طبيعة الفكر

يتضمن الفكر قابليات ثلاث على الأقل: المقابلة، المنطق، والاسترجاع والتقديم. وكل من هذه القابليات قد تم تنفيذه آليا عبر الحواسيب اليوم، ولهذا فهي ليست غامضة ولا غير طبيعية.

القدرة على «المقابلة» هي القدرة على ملاحظة أن نمطا معينا يطابق العديد من الأنماط الأخرى (ولهذا فهو نمط يتكرر). وتقوم الحواسيب بذلك وهي تمارس التمييز البصري للرموز (OCR) مثلا على صفحة مكتوبة، حيث تتعرف على نمط محدد من الحبر بوصفه حرفا معينا عاما. وذلك يعني تعيين اسم لنمط متكرر، ورصد متى يظهر ذلك النمط في إدراكنا.

القدرة على إجراء العمليات المنطقية هي القدرة على تحليل البيانات بطرق مختلفة، كالجمع أو الطرح، أو التعرف على الأنماط ضمن نمط أكبر. وكل شكل من العمليات المنطقية يمكن للبشر تخيله قد تم إجراؤه على حاسوب، من الجبر البولياني وحتى المنطق الضبابي - وحتى الاستقراء العلمي الخلاق - ومثل OCR (التعرف على الرموز البصرية) وسائر إجراءات التعرّف، فنحن نعرف الخطوات الآلية - السببية التي يمكن أن تنفذ وظائف كهذه. فهي ببساطة مجرد «قواعد» عملية تبحث عن الحقيقة، لاستخلاص معلومات من أنماط معقدة من البيانات، لإدامة سلسلة لغويّة من الأفكار، وللتوصل إلى استنتاجات راجحة من بركة هائلة من المعلومات.

وأخيرا، فالقدرة على «الاسترجاع والتقديم» هي القدرة على

تذكر واستدعاء البيانات المفيدة للتحليل من وسط خزين هائل من المعلومات، كمقارنة شيء بآخر، والجمع بين شيئين لتحقيق هدف ثالث مفروض، وهكذا. وهذه أيضا قابلية قد برمجناها آليا في الحواسيب، منفّذين إجراءات تعرف بـ«AI الإبداعي» (الذكاء الاصطناعي)، حيث يمكن للحواسيب أن تخزن، بل وتتعلم، كميات هائلة من البيانات المفككة ثم «تخمن» إبداعيا أي غرض محدد قد تكون له أهمية في حل مشكلة جديدة لم نلاقِها من قبل، ثم تسترجعه وتطبّقه. فقد تعلمت الحواسيب بمفردها مثلا كيف تتحكم بنظام التبريد في محطة طاقة، عبر المحاولة والخطأ والمنطق العلمي. بل لقد بُرمِج حاسوب كي يخترع فرضياته العلمية الخاصة ويختبرها، أو يستخدم الحس السليم للإعداد لسفرة شخص ما - آخذا بالاعتبار مثلا الولع بالتمريض ورهاب الاحتجاز claustrophobia لديه، دون أن يقال له أن هذا الرهاب يسبب شعورا بالضيق عند المرور بأنفاق قطار طويلة، أو أن الممرضات قد يثير اهتمامهن معرض طبي شهير.

ولكن يظل أمام الحواسيب أن تحقق ثلاثة أمور أخرى، ضرورية للفكر البشري: قدرة معالجة هائلة (فأذكى حاسوب موجود اليوم لديه ما يكافئ فأرا، وهو رجع بعيد عما يملكه ويحتاجه البشر)، هيكل إدراكي متكامل متقدم (فرغم أن الحواسيب قد تدرّبت على «الرؤية» مثلا، فقدراتها على المعالجة البصرية لا تزال عند مرتبة الحيوانات الدنيا، ولم تصل بعد للمستوى المعقد لتكامل عدة أنظمة حسية مختلفة ضمن نفس عملية البناء المستمر لنموذج عن محيطها)، والوعي بالذات (أي بناء نموذج عن الذات: انظر **III.6**، «**طبيعة**

العقل»). وعدا ذلك، وخلافا للاعتقاد الشائع، فيمكن للحواسيب التجريد، التعرف على التجريدات في أشياء موجودة، والتعبير عنها (انظر III.5.4، **«الأشياء المجردة»**).

فمثلا، يمكن للحواسيب أن تتعلم كيف تميز «الدائرية» أو «هيئة الحرف K» بمفردها. ويمكنها من ثم استخدام هذه المعرفة لترى أين توجد الدوائر أو الحرف «K» في الأشياء، تميز صفاتها عن غيرها ضمن نفس الشيء، ثم تحلل وتخرج صفات الدوائر أو الحرف «K» التي تعد شاملة (أي متكررة)، وتفكر انطلاقا من تلك الخصائص إلى استنتاجات أخرى (مثل أن شيئا دائريا قد يتدحرج على سطح مائل، وأن الحرف «K» قد يرتبط بحروف أخرى قبله وبعده لتكوين كلمة فعلية لا سلسلة عشوائية). ولكن **الوعي** بالأشياء المجردة يتطلب وعيا بالذات التي توجد في علاقة معها، ويتطلب ذلك حاسوبا أعقد بكثير مما يتوفر اليوم في متناولنا تقنيا.

9.1 الفكر × الحدس

ليس الفكر أساسا سوى تطبيق للقواعد خطوة بخطوة للتوصل إلى استنتاجات مفيدة. ولكن «الحدس» ليس مما يترك خارج هذا التفسير. فالحدس وصف شامل لكل المنعكسات، أي ما ندعوها عموما «بالمهارات»، الأنظمة الغريزية في جوهرها أو المتعلّمة لأنماط الانعكاس، المرتبطة عموما بأنماط التجربة. لا يلعب الفكر أي دور في ركوب الدراجة مثلا. بل إننا نتعلم من الممارسة كيف نحدس الحركات المناسبة في ظروف متنوعة. ولكن مع جهد ووقت كافيين فإننا نستطيع

أن نفهم تماما لماذا كانت استجاباتنا الحدسية خلال الركوب صحيحة أو خاطئة. وعندها فقط **نستوعب** ما نفعله.

والفرق هنا هو بين المعرفة غير الإدراكية، من نوع تملكه الحواسيب ويمكن لمعظم الحيوانات امتلاكه وتطويره، والمعرفة الإدراكية، التي تُعرَف أيضا «بالمعرفة المقدمية»، المعرفة التي يمكنك صياغتها وتقريرها في هيئة مقدمة. وتتطلب الأخيرة عقلا واعيا بذاته كي يفهمها بحق. فالتعرف على نمط الذات ضروري للتمييز بين **الذات والآخر**، وهو ضروري للوعي بأفعال الفكر وتطوير وساطة مركزية للبيانات، تقوم بربط كل شيء مع هوية الفرد واهتماماته. كما أنها مفيدة لنمذجة البيئة المحيطة، توجيه انتباه المرء إلى عناصر في ذلك النموذج، وتعيين أسماء رمزية لها.

وقد يكون لهذا علاقة بظهور اللغة. إذ لا يمكن تمرير المعرفة غير الإدراكية إلى شخص آخر إلا عبر تدريبه عمليا. فيمكننا توجيه شخص ما نحو أفضل خبرة عملية، بل ونرشده خلالها، ولكنه لن يستطيع اكتساب المهارة إلا **بفعلها**. لكن المعرفة الإدراكية يمكن تمريرها دون أي نشاط كهذا. ويمكن توصيلها مباشرة بالكلمات، وهي ببساطة شفرات متفق عليها لأنماط التجربة المشتركة لدى كل الأطراف (انظر **II.2.1**، «**معنى الكلمات**»).

وذلك يصح **لكل شيء** نسميه «بالحدس»، من قدرتنا على الإحساس بالخطر إلى قدرتنا على توقع سلوك الآخرين أو تفسير ما يفكرون فيه. فحين «نحدس» أمرا ما، فنحن لا نقوم إلا باستغلال مهارة في الموضوع

المعنيّ للتوصل إلى استنتاج أو قرار. وذلك يعني أن نجاح حدسنا يتقيد دوما بمهارتنا الفعلية في الشأن المقصود، وتدريبنا في ذلك النوع من المهمات. كما سيتقيد أيضا بالبيانات المتوفرة فعلا ـ التي كثيرا ما قد تكون مضللة أو خاطئة، ولكن قد تتضمن أيضا مدى واسعا من المعلومات القيمة التي لا نلتفت لها بشكل واعٍ.

لدينا جميعا مهارات نعدّها مسلّمات، تعلمناها خلال الطفولة ونستمر في تهذيبها طوال حياتنا دون التفكير بها، كالمشي، أو قراءة عواطف ونوايا الآخرين، توقع الطقس عبر شم الهواء والنظر للسماء، رؤية أنماط الكلمات في خليط من الحروف، «التخمين المتعلم». ولهذا فالحدس مفيد جدا، لكنه أيضا وافر الخطأ. فحتى الدرّاج البطل قد يعثر. أما المهارات الأصعب بالمقارنة كقراءة عواطف شخص آخر، أو تخمين أفضل خطوة وظيفية نقوم بها، فهي تحمل فرصا أوفر للفشل.

في النهاية، فإن حدس العاشق الخبير ربما يخذله في الحرب، في حين قد يخذل المحارب الخبير حدسه في الحب. ولهذا فإن شخصا يهذّب تنويعة من الخبرات هو الأولى بأن يكون حكيما. ومع ذلك، فإن للحدس ميزات واضحة على الفكر: فهو أسرع منه بكثير، يعمل تلقائيا، ويمكن تطبيقه على العديد من الظروف التي لا يتمكن الفكر فيها من التوجه للمشكلة أصلا. فبعد كل شيء، يتطلب الفكر تعريفا وتحليلا حذرا للوقائع والمبادئ ذات العلاقة، وخصوصا تمييز ما قد يكون معظم الوقت أنماطا مذهلة الخفاء والتعقيد، وهو أمر كثيرا ما لا يمكن في الممارسة. وحتى حين تصبح ميزة كهذه ممكنة، سيتطلب المضي فيها وقتا قد لا نملكه في أحيان كثيرة.

Tele: @Arab_Books

ولكن للفكر بدوره ميزات واضحة على الحدس. فخلافا للاستجابات الحدسية، يمكن مراجعة استنتاجات الفكر بحثا عن الأخطاء ـ وبالعكس، فيمكن مراجعة دقتها عند أشخاص آخرين. ولا يمكن ذلك للحدس ـ ما لم يفت الأوان على الأقل. فالحدس لا يتعلم إلا عبر المحاولة والخطأ: حيث يعرف أن القرار خطأ حين يفشل، وصواب حين ينجح، ولا يمكن أن يتعلم بأي نحو آخر وفي أي وقت آخر. أما الفكر فيسمح لنا «بمحاكاة» المواقف والظروف، عبر نموذج الواقع الافتراضي للعالم الذي يولّده وعينا (انظر **III.6**، «**طبيعة العقل**»). وتلك وسيلة آمن بكثير لمراجعة أنفسنا بحثا عن أخطاء، ولبناء المعرفة والخبرة من دون المخاطرة واستهلاك الوقت في الاكتساب البطيء لخبرة كافية لتحصيل حكم جيد في مسعى أو موضوع معين. ففي حين يمكن للحدس أن يتعلم من أخطائه، يمكن للفكر أن يتجنبها قبل وقوعها. وفي حين كثيرا ما لا يمكن للحدس أن يقول بأنه محق، فذلك ممكن للفكر معظم الوقت.

كما أن الفكر قابل للتطبيق بنحو شامل. ففي حين قد يكون العاشق خائبا في الحرب، والمحارب خائبا في الحب، وفقا لدرجة خبرتهما في الأمرين، فإن الفكر سيخدم العاشق والمحارب فيهما معا بنفس القدر، لأن الفكر مهارة شاملة، قابلة للتكيف مع أي نوع من المعرفة. ولهذا فيجب أن تتقن المهارة في الفكر، ويتدرب عليها باستمرار، لأنها المهارة الوحيدة التي يمكننا تطبيقها بنفس النجاح على كل شيء وأي شيء، حتى أمور لم نصادفها من قبل مطلقا ـ بشكل مخالف جدا للحدس. ومن جديد، فيمكن مراجعتها لتقدير النجاح والفشل، وتوصيلها من

الآخرين وإليهم، وتطبيقها من دون المخاطر أو النفقات التي تواجهها المحاولة والخطأ. فالتمكن من الفكر ضروري لتوسعة وإحكام قدرة المرء على فهم كل الأشياء وكل الناس.

9.2 لماذا نثق بآلة الفكر؟

بعبارات آلية، فلا يمكن لأحد أن يدفع مباشرة بالجهاز العصبي لأحد آخر كي يعيد ترتيب نفسه ـ كما يجب أن يحدث مثلا لكي يتعلم كيف يركب دراجة. ولكن من خلال اللغة، فيمكن لرجل واحد أن يدفع جزءا معينا من الجهاز العصبي لشخص آخر لإعادة ترتيب نفسه، وهو الجزء الذي يسمع، يتعرف، يحلل، ثم يخزن اللغة. وهذه في الواقع إحدى القابليات الثورية للدماغ البشري، التي نوقشت في **III.8.3**، «**تطور العقل**». والواسطة هنا، في ما بين البشر وفي حديث المرء مع نفسه، هي الفكر، أي تطبيق بضعة أدوات بسيطة لبناء أنماط فكرية معقدة.

حقيقةٌ لا تنال معظم الوقت تقديرا كافيا، هي أنه حتى أعقد التراكيب في الرياضيات، المنطق، أو العلوم قد بني من بضعة أفكار وإجراءات بسيطة. فمثلا، وجد بيولوجيو الأعصاب أن الدماغ في الواقع يملك القدرة على التعرف آنيا على بضعة من الأعداد فقط (هي القلة الأولى). ولكن ذلك كل ما نحتاجه لبناء أي عدد آخر في الوجود. وحتى في عبارات شكلية، يمكن اختزال الرياضيات بأكملها إلى حوالي تسع عبارات بسيطة، وكل المنطق الحسابي لثلاثٍ فقط. وبالطبع، فقد رأينا في **القسم II**، «**كيف نعرف؟**»، كيف أن كل نظرياتنا في الحياة والعلوم تبتني من تجميع أبسط الأحاسيس. فمثلما تتكون السفينة بكل تعقيدها

Tele: @Arab_Books

من معدن مستخدم بمهارة، فكذلك يحتاج الفكر البشري فقط لبضعة أدوات ووحدات بناء بسيطة كي يبني روائع من عبقرية التصور. «فالفكر» هو مقدرة امتلاك وتوظيف هذه الموارد البسيطة نحو هدف كهذا.

ولكن لماذا نثق به؟ لسببين بسيطين: (1) لأنه يعمل، (2) لأن الانتقاء الطبيعي يضمنه، على مستوى الجينات والميمات. لقد ناقشت من قبل **كيف نعرف** أن العلم والفكر يعملان (انظر II.3، «المنهج»). فلو لم يتوصلا بنجاح إلى الحقيقة، لما كنا نشهد نجاحاتهما. فنجاحهما، بعد كل شيء، هو ما يمنحهما هذا التقدير والاحترام. وذلك يضمن نجاحهما الميميّ. لأن فائدتهما ستلهمنا دوما كي نمررهما لمن بعدنا، أو نسعى وراءهما بشوق.

كيف توصلنا إلى القواعد الأساسية للفكر؟ عبر تجريب عدة طرق مختلفة للتوصل إلى الأشياء إلى أن وقعنا على طرق أفضل وأفضل للمعرفة، وعلى الطريقة **الأفضل** في النهاية. ولا يوجد جدل عقلاني في أننا قد عثرنا على كنز، ولا أساس مقبول لعدم الثقة في مناهجنا ووسائل معرفتنا. وحتى لو كان من غير المحتمل أن تكون قدراتنا بهذا القدر من الوثاقة، فإن ملاحظة كهذه ستكون بلا قيمة. فلا يمكنك أن تقول للفائز باليانصيب أنه لم يربح لأن فوزه غير محتمل. فكل ما عليه فعله لتخطئتك هو أن يريك المال.

ولكن لا شيء غير محتمل حول هذا بأي حال. فالدماغ، بتدريبه وصقله على يد تركيب اعتقادي متطور ميميا وعملية تشكيل اعتقاد طبيعية، يوظف أدوات عامة معينة «للفكر» لأجل اختبار قطع من المعلومات التي يملكها، ثم يحدد أو يعزز شكنا أو اعتقادنا المقابل.

وذلك أمر ضروري: إذ لا يمكن للدماغ أن يتصرف كممسحة خاملة، فيعتقد صامتا بصحة كل ما يتلقاه. فلو كانت قدرة الدماغ على التفكير **لا تنتج** نتائج («تصديق» أو «إنكار») تقترب درجة اليقين فيها أكثر فأكثر من الاحتمالية **الفعلية** لكون شيء ما كذلك، فإن قدرة الدماغ على البقاء ستنقص بشدة. وإمكانية كونه محظوظا لا تهمنا، فالدماغ المليء بالمعلومات الزائفة (أو أسوأ، **بالثقة** الزائفة في معلومات زائفة) سيقوم معظم الوقت بفعل الأمر الخطأ لا سواه، وبالتالي فهو قلما سيحل مشكلة جديدة. وكثيرا ما يكون فعل الأمر الخطأ مميتا، ومعظم الوقت هدرا للوقت والموارد الثمينة، ومؤلما دوما أو مضرا باهتمامات المرء، في حين أن ارتكاب أخطاء أقل يمثل دوما ميزة على أقران المرء، وكذلك امتلاك أجوبة صحيحة على مشاكل جديدة.

لا يمكن تحقيق أي هدف بكفاءة إن كنت لا تعرف كيف تحققه. ولذا فالمؤكد أننا حين **نظن** أننا نعرف كيف نحقق هدفا لكننا **مخطئون** في الواقع، فلن نفشل بتأكيد مماثل في تحقيق أهدافنا، بل سنخاطر ونهدر المزيد في محاولات عقيمة، مما لو فقدنا الثقة في المشروع منذ البداية. وعلى العكس، فلو كنا نعرف كيف نحقق هدفا **أفضل** من أقراننا، ستكون لنا ميزة واضحة عليهم. ويتبع أن دماغنا لا بد أنه يجيد ما يفعله، وإلا فلن يوجد. ومؤكد أنه لا يحتاج لأن يكون كاملا. فما دامت قدراتنا تنتج صوابا أكثر من الخطأ، يمكننا الاقتراب من الحقيقة، ونزداد قربا منها مع تزايد العقول، وزيادة الوقت، وكثرة المناهج والخطط التي نطبقها على نفس المشكلة، مع رمينا لنردنا المنحاز مرة بعد أخرى إلى أن نصبح أفضل وأفضل حتما، وربما نصل إلى النتيجة الكاملة.

حتى التطبيقات الجديدة ليست غير محتملة. فرغم أننا لم نتطور في الأصل ضمن ثقافة علمية، فقد كان تطور المناهج العلمية دوما ميزة بقاء لنوعنا بكامله بلا منازع. ولهذا فإن لها هذه الأهمية، الفائدة، والتقدير العالمي اليوم. فمن مكافحة الأمراض إلى الطاقة الكهربية، لا يمكن لأحد أن يقول بأن العلم لا يوفر ميزة للبقاء الإنساني. وحتى العلوم الأشد غموضا، كالنسبية وميكانيك الكم، قد حسمت الحروب لصالحنا: فالقذائف الموجهة بدقة تعتمد عليهما معا، لاتكالها على أنظمة المواقع العالمية القائمة على الساعات الكمية والتحويلات النسبية.

ولكن حتى قبل أن يحدث ذلك: فالفكر العلمي يشبه اليد البشرية: واضح أن قدرة اليد على عزف موسيقى معقدة ليست ميزة للبقاء، وإنما قدرة اليد على استخدام الأدوات. لكن يدا كهذه ستكون قادرة دوما على عزف موسيقى معقدة بفضل مهارتها مع الآلات ببساطة. ولهذا، فإن عدم أهمية قابلية ما للبقاء لا تعني أنها غير محتملة. بل على العكس، حيث أنها في النهاية تنتج عن قدرة محتملة جدا، فإن القدرة على عزف موسيقى معقدة هي بدورها محتملة جدا. وكذلك الحال مع التفكير «العلمي» أو أي تطبيق أو تهذيب للفكر: فبالنظر بما يكفي، سيتم حتما اكتشاف مناهج أفضل وأفضل (انظر **II.3.1**، «**إيجاد المنهج السليم**»).

بالطبع، علينا أن نميز بين الفكر والإحساس أو الحدس، أو حتى الاعتقاد في هذا الصدد. فهي ليست الشيء ذاته. إن معظم »أخطاء الفكر« التي يصفها الناس هي في الواقع أخطاء تنتجها العمليات الحدسية والإدراكات بدلا من التفكير الواعي. والجميع متفقون على أن الفكر يصحح أخطاء حواسنا وحدسنا في أحيان أكثر من العكس. ذلك

لأن قدرة الدماغ على التفكير هي مهارة عامة تتمثل فائدتها الرئيسة في أنها قابلة للتعميم على أي تفكير أو نشاط. وما من سبيل يمكن أن يتشوه به بنيانها بحيث تنتج اعتقادات باطلة مفيدة للبقاء. فبنيان معيب كهذا سيتطلب مستوى غير محتمل من التعقيد في قواعد الفكر ذاته، لكننا نعرف أن قواعد الفكر بسيطة جدا.

ستتطلب نتيجة كهذه أيضا تقابلا غير محتمل بين قواعد التفكير التي تنتج نتائج باطلة، ومجموعة كل تلك الأباطيل غير المضرة أو المفيدة. لأنه حتى الاعتقادات الباطلة التي تبدو غير مضرة يمكن أن تؤدي لسلوكيات غير ضرورية قد تصبح معوقات تطورية. يحتمل مثلا أن تكون مكلفة، هادرة للموارد دون هدف جيد، في حين يمكن استغلالها بدل ذلك نحو مصالح حقيقية. تأمل في ملاحقة السحرة أو الطقوس المطولة، فالجماعة التي يمكنها تحقيق غاياتها من دون هذه الأمور ستكون لها ميزة تطورية واضحة على جماعة تعتقد أنها ضرورية. فالاعتماد على اعتقادات معيبة يمنعنا أيضا من العثور على موارد جديدة أو الوقوع على أفكار نافعة. تأمل في المحظورات أو التطيرات التي تثبطنا عن اكتشافات حيوية، يمكن أن تساعد على بقائنا، أو لعلها تصبح يوما ضرورية له. فكل شخص يكون فكره متحررا من هذه الأخطاء ستكون له أفضلية واضحة علينا (انظر مثلا المقطع **III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**»). ولهذا فإن الضغوط التطورية سوف تستأصل هذه العيوب بمرور الزمن، ولن تراكمها.

إن مجموعة نادرة من الأشياء فقط، هي الأباطيل «المفيدة» أو «غير المضرة» بصدق، تلك التي لا تدفعنا لتفويت الفرص أو هدر الموارد

على غير الضروري، والتي يمكن أن يعتقد بها دماغ ما دون أن تتأثر قدرته على البقاء والازدهار. ولكن من غير المعقول أن كونا بأكمله قد يترتب بحيث يمكن لعيب بسيط في إجراء تفكير شامل «سيصادف» أنه يطابق، بنحو يتجاوز الصدفة، حاجات البقاء لدى نوع مذهل في قدرته على التكيف ومتنوع في قابلياته وبيئاته كالإنسان، ويحدث ذلك بنحو لا يُكشَف أبدا - حتى حين تطبق نفس الإجراءات وتختبر على وسائل البقاء لدى كل الأنواع الأخرى في بيئات مختلفة تماما. ذلك أن بوسعنا ملاحظة أن الفكر قد يقود لأفضل وسيلة للبقاء عند النملة تماما كما عند الإنسان، رغم الاختلاف الشديد في حاجاتنا وبيئاتنا. دع عنك مثلا قدرتنا الآن على البقاء في فراغ غارق في الإشعاع يعرف بالفضاء، التي لا تفسير لها سوى أن الفكر البشري يعمل بشكل متميز جدا.

هل ستكون تلك مصادفة؟ كلا. فهذا التناسب المعجز بين مقدرة معيبة وكل حاجات وميزات البقاء غير محتمل إلى درجة أن الشيطان الديكارتي وحده يمكن أن يفسرها (انظر II.3، «المنهج»). كيف يمكن إذن للطبيعة الأم أن تعرف أي أباطيل يمكن أن نتحمل التصديق بها وأي حقائق يمكن أن نتحمل عدم اكتشافها؟ ليس هذا وحده، فسيكون عليها أيضا معرفة كيف تصمم بدقة مقدرة ما، رغم استخدامها لبضعة قواعد بسيطة، يصادف بالضبط أنها تلتزم المسار بشكل كامل، وتضع على بالها ببصيرة مذهلة كل التغيرات القادمة في المحيط البيئي، وكل الظروف الجيدة وغير المتوقعة لكل الكائنات على الخط التطوري، بما في ذلك البشر. ويصعب أن يوجد متسع لكائن بهذا الذكاء وفق الطبيعية الوجودية!

Tele: @Arab_Books

وبدل ذلك، فالسبيل **الطبيعي** المعقول الوحيد الذي يمكن أن يشكل وفقه البشر كي يضعوا ثقتهم في أمر باطل هو عبر طريقة أبسط، هي **المعرفة** المجهزة أو الحدسية (أي المعرفة دون استخدام الفكر، سواء كانت فطرية أو تم توصيلها أو «تخمينها») أو أجهزة حسية معيبة، وليس إجراءً فكريا عاما. لكن الفكر يدين المعرفة الفطرية، الموصّلة، أو الحدسية إن كانت باطلة **وكذلك** قابلة للاختبار. وهذا ما قد طوّرنا الفكر لأجله. وهكذا فإن عيبا متأصلا سيعمل فقط مع المعرفة **غير القابلة** للاختبار، التي يعلمنا الفكر فورا أنها لا تستحق الثقة لذلك السبب بعينه.

وهذا هو السبب في أن حجج ألفين بلانتينغا على خلاف ذلك لن تعمل ببساطة. فهو مثلا في كتابه Warrant and Proper Function (1993) يقترح مشهدا يكون فيه الإنسان المبكر «**معجبا** بفكرة أنه يؤكل» لكنه يهرب دوما من النمور لأنه يعتقد خطأ بأن النمور لن تأكله (p. 225). وينوّه بلانتينغا بأن ذلك لا يزال يمنح ميزة للبقاء، وبالتالي فالاعتقادات الباطلة تتوافق مع البقاء. لكن الأمر لا يعمل كذلك. فأولا، سيفشل هذا الشخص المسكين في العمل لإنقاذ أفراد عائلته الذين تهاجمهم نمور، وسيفشل في المواجهة لو أن أحدا منها هاجمه شخصيا ـ ولو أنه احتاج لأكل أحدها يوما فلن يكون حسن الاستعداد لمواجهته. ولذا فإن بلانتينغا مخطئ: ففي ذلك **مضرة** بليغة ببقاء النوع.

كما أن مشهد بلانتينغا هذا ضعيف وفقا للطبيعية. فمن غير المحتمل بنحو استثنائي أن رجلا قد يطور القدرة على الهروب **فقط** من **كل** تلك الأشياء التي قد تأكله، ومع ذلك، في الوقت ذاته، يطور قابلية لا نفع لها على الرغبة في أن يؤكل. وإن **لم** يكن ذلك هو بالضبط زوج الاعتقاد ـ

Tele: @Arab_Books

الرغبة غير المحتمل الذي طوره، فهو إما سيأكله كائن لم يولد وهو يخشى منه، أو سيهرب من أشياء لا تستحق ذلك (مثل غزال لذيذ). وفي كلا الحالين، فهو أمام مضرة هائلة من جديد. في النهاية، فالبقاء يتطلب إمكانية التكيف والإبداع، فالرجل الذي يملك خيارات عدا الهرب حين يواجه نمرا (كالاختباء، التسلق، الهجوم، الإيقاع في شرك، أو الإخافة) ستكون لديه دوما ميزة تطورية على الشخص المسكين عند بلانتينغا. ولهذا فالأول وحده، لا الأخير، سينجو في النهاية من مِحَن الانتقاء الطبيعي. ولا يهم أي مشهد يتخيله بلانتينغا، فهو سيخضع لنفس التحليل: إذ سيكون أشد استحالة من أن يصدّق. وحتى عندئذ، فإن العواقب الإجمالية لاعتقادات باطلة كهذه ستؤول معظم الوقت للسلبية، وتقود في مرحلة ما إلى سلوكيات هادرة، مقيّدة، أو مدمرة للذات.

وذلك ليس نصف الحكاية حتى. فما الذي يفعله أي من هذا مع مقدرة الفكر؟ واضح أن شخصا لن يتوصل إلى أن النمور غير مؤذية، ناهيك عن كون الرغبة في أن يؤكل فكرة جيدة. ففعل ذلك سيتطلب عيوبا هائلة في ذاكرته وأجهزته الحسية تقضي عليه بالدمار المؤكد. ذلك أن الفكر لا يملك إحالة مباشرة إلى النمور، فهو قابلية أعم وأشمل، وبالتالي أشد بساطة في مكوناته، من أن تتلاعب به الطبيعة بأي نحو يقترحه بلانتينغا. ولو أن البشر قد طوروا فطريا تلك الاعتقادات الغريبة التي يقترحها بلانتينغا (أما كيف يمكن أن يقود الانتقاء الطبيعي إليها فهو أمر غامض جدا)، فإن العقل سيدين دوما هذه الاعتقادات بوصفها باطلة أو غير موثوقة، مثلما يفعل في كل الحالات الأخرى التي تكون غرائزنا فيها

Tele: @Arab_Books

مميتة، كالهرب نحو سراب ونحن عطاش. وهذه هي الوظيفة المحددة للفكر، والأمر الذي تطور لأجله.

وكما يمكن أن نرى، فلا يمكن وجود العديد من الاعتقادات الباطلة وهي **فعلا** مفيدة للبقاء. ولكن إن كان هناك أشياء كالأباطيل غير القابلة للاختبار إنما النافعة بحق، فالإيمان بالله هو أحد أفضل الأمثلة الممكن تخيلها، التي تناسب كل ضوابط الاعتقاد الفطري الباطل، الذي يمكن أن يكون قد ألهمه فينا الانتقاء الطبيعي (وهي حقيقة نملك عليها فعلا بعض الأدلة: انظر **III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**» و**IV.2**، «**الإلحاد: سبعة أسباب لعدم الإيمان**»). وعلى العكس، فما من طريق معقول يمكن أن نطور به اعتقادا **باطلا** في وثاقة الفكر.

ويتركنا ذلك مع مسألة الأجهزة الحسية المعيبة. وهنا تختلف الأمور، حيث أننا نعرف أن حواسنا منقوصة. ولكن كما يمثل «الفكر» أدلة أو تقنية ـ هي التهذيب الواعي الاصطناعي للمهارات الحدسية ـ فنحن أيضا نعرف كيف نحسّن **حواسّنا**، وقد بنينا أدوات مختلفة لتقوم بذلك تحديدا. ونحن نرى ذلك في التقنيات من الكتابة إلى الحاسوب (كتعزيزات للذاكرة)، أو من العدسات المكبرة إلى رواسم الطيف spectrographs (كتعزيزات للبصر). كل هذه أمثلة على التطور الميمي وهو يحسّن مقدراتنا بنحو يتجاوز أفضل إمكانات التطور الجيني.

ولكن حتى التطور الجيني بمفرده قام بتحسين كل مقدراتنا باطّراد، بهذا النحو أو ذاك. والسبب الذي طوّرنا لأجله مقدرات متعددة (بما فيها الفكر) هو السماح بمراجعات مستقلة لبعضها على بعض، مما يجعل

قيودها أقل، وأخطاءها أقل ضررا، وفي النهاية أوطأ احتمالا مما قد تتوقعه الصدفة العمياء ـ فبعد كل شيء، كم تبلغ فرصة أن أنظمة متباينة كالبصر والسمع واللمس ستضللنا في آن واحد وبنفس النحو تماما؟ ضئيلة جدا. سيكون من الخطأ أيضا أن نقول بأن حواسنا، مهما كانت معيبة، هي **غير موثوقة**، لأن نجاحاتها في الحياة اليومية تتجاوز سقطاتها بشدة، وحتى حين تفشل فنحن نعرف، أو يمكن أن نتعلم بشكل نافع، متى نثق بها بأكبر أو أقل قدر، وكيف نرصد ونصحح أخطاءها.

ومع ذلك، فيمكن تقديم هذه الحجة كالآتي: إن عمليات طبيعية عمياء قادت إلى أعضائنا الحسية عبر سلسلة من المصادفات، فلماذا يجب أن نثق بأعضاء حسية ليست سوى مصادفات طبيعية؟ ولكن لماذا يجب على عضو حسي «عرَضي» أن يكون غير موثوق؟ إن المثال الذي يقدمه بعضهم هو كومة من الصخور رتبت لإيصال رسالة لفظية: سيكون من اللاعقلاني أن نعد الرسالة عرضية **وكذلك** صحيحة، حيث أن رسالة رتبت عرضا لن تكون صحيحة إلا بالحظ الأعمى. ولكن «الرسائل» التي ترسلها إلينا أعضاؤنا الحسية هي «في النهاية» عرضية، ولهذا فلا يمكن أن تكون صحيحة أيضا، إلا بالحظ الأعمى. صحيح؟

خطأ. فأولا، اسأل نفسك: هل سيكون من اللاعقلاني اعتبار وجود كومة من الصخور عند أسفل منحدر تشير إلى خطر الانهيار؟ وهنا تتفكك المقارنة. فكومة من الصخور كهذه ترمز **فعلا** لخطر الانهيار، وليس بسبب أي تصميم ـ فهي عرضية خالصة. والحق أننا لا نستخلص خطر الانهيار من افتراض أن أحدا قد رتب هذه الصخور كي يبلغنا، وفق شفرة معدّة سلفا، بخطر الانهيار. بل إننا نستخلص هذا الخطر من

الملاحظة المسبقة أن الانهيارات تنتج، دون أي تصميم ذكي، أنماطا فريدة بما يكفي من الركام، ولهذا فنحن نعرف أنه أينما صادف أن تظهر هذه الأنماط من جديد، فلنا أن نشك في أن انهيارات قد حدثت هناك، ولهذا فقد يكون هناك خطر انهيارات لاحقة.

وحيث أن هذا يثبت أنه قد يكون عقلانيا أن نستخلص «رسالة» من ترتيب عرضي للأشياء، فلا يمكن القول أن من اللاعقلاني أن نفعل نحن ذلك في حالة الأعضاء الحسية، ما لم يمكنك إثبات أن أعضاءنا الحسية يجب أن تشبه مقارنة «الكلمات» لا «الانهيارات». ولكن الواضح أن أعضاءنا الحسية تناسب الثانية لا الأولى. تذكّر ما قلته عن اللغة في **الفصل II.2**: فهي اتفاق بينك وبيني على أن أشياء معينة ستكون شفرات لأشياء معينة أخرى. ولكن ما هو الاتفاق؟ أن تقرر الاستمرار في استخدام هذا ليعني ذلك، وأقرر أنا القيام بالمثل. لكن ذلك يعني أن **أي انتظام في الطبيعة** يكافئ الاتفاق. فالطبيعة «تقرر» الاستمرار في استخدام هذا ليعني ذاك (عبر جعل أحدهما يتلو الآخر بانتظام)، ونقرر نحن تبنّي نفس القاعدة. وذلك أساس استخلاصنا: فكل ما نحتاجه هو الانتظام. وليس للطبيعة خيار في الأمر: فهي منتظمة بطبعها. ولا يمكن أن تكون إلا ذلك (وفق III.3، «**طبيعة الكون ومنشؤه**»).

ثانيا، فإن المقارنة تتفكك في ذاتها وبذاتها. **فالرسالة المكتوبة** قد نتجت بالصدفة، وليس وسيلة قراءتنا لها. والواضح في هذه المقارنة أن حواسنا هي ما يقابل وسيلة قراءتنا للرسالة، **وليس** سبب الرسالة. وهكذا فإننا نقوم بخطوة غير مبررة حين نقفز من رسالة حادثة بالصدفة إلى «قارئ للرسالة» حادث بالصدفة. ذلك أن أعضاءنا الحسية بكل وضوح لا تنتج رسائل عرَضية ـ فرسائلها متسقة بانسجام، بحيث تقترب الفرص

Tele: @Arab_Books

من اللانهاية إلى واحد على أن تدفق الرسائل هذا حصيلة عشوائية بالكامل، «كالرسالة المكتوبة» في المقارنة. وذلك لا يعني أن حواسنا لا تنتج أبدا رسائل عشوائية أو خاطئة، بل أنها فقط لا تقوم بذلك في أحيان كثيرة، ناهيك عن نحو منتظم.

وهكذا سنعود للسؤال الأصلي: لماذا نثق بقارئ رسالة قد نتج بالصدفة؟ كما قلنا (في III.8.2، «التطور بالانتقاء الطبيعي»)، فإن حصيلة الانتقاء الطبيعي، على أنها «عرَضية»، ليست عشوائية. بل إنها تنتج ما يعد مفيدا للبقاء، وتدمر ما ليس كذلك. وحيث أن أعضاءنا الحسية ستكون قاتلة لو كانت تولّد البيانات الزائفة بانتظام، وحيث أنها لن يتم انتقاؤها في المقام الأول ما لم تولّد البيانات الدقيقة بانتظام، فما من سبيل يمكن تصوره، وفق نظرية التطور، لكي تكون حواسنا غير وثيقة لأي درجة كبيرة.

بالطبع، فعلينا ألا نخلط بين الوثاقة والأصالة. فحتى لو لم تمنحنا أعيننا معلومات أصيلة عن اللون (ولا أعتقد أنها تفعل)، فهي مع ذلك تبلغنا بوثاقة عن فروقات معينة في اللون، ويمكننا أن نستخلص بدقة أمورا عن العالم استنادا لذلك وحده. وبهذا النحو، فكل حواسنا في الواقع تكشف حقائق الأمور. فما نسميها بالألوان مثلا ليست سوى اختراعات من دماغنا. فهي أنماط مرمّزة خلقت كي تمثل حقيقة أن خلايا أعيننا ترسل بعض الإشارات المميزة إلى دماغنا. ونحن نستخلص من الأنماط ضمن هذا «التمثيل المخترع» أشياء معينة عن العالم، كحقيقة أن أعيننا تصطدم بفوتونات يرجّح أنها ترتد مثلا عن باب الحمّام. ونحن نعرف ذلك فقط لأننا رأينا التأثير نفسه كل مرة نظرنا فيها إلى

باب الحمام في الماضي. في الواقع، فلهذه الخبرة المتكررة نمنح اسم «باب الحمام»، وكل ما نعتقده حول «الباب» يعتمد على كل أحاسيسنا السابقة من هذا النوع. ولهذا فليس ضروريا أن نعرف حتى عن الخلايا أو الفوتونات لكي نثق بأعيننا، رغم أننا حين نعرف الآن عن هذه الأمور، فيمكن أن نثق أكثر بأن حواسنا موثوقة، لأن بإمكاننا فحص وظائفها والتعرف على طرق خداعها.

باختصار، فإن حواسنا وفكرنا موثوقان بفضل حقيقتين بسيطتين، الأولى: أن الكون يبدو أنه يتبع بعض أنماط السلوك المتّسقة. والثانية: أن حواسنا يبدو أنها تتبع بعض أنماط السلوك المتّسقة. وكل ما تحتاجه الأشياء لاتباع بعض أنماط السلوك المتّسقة هو وجود أنماط السلوك المتسقة (انظر III.5.4.3، «**الخصائص الوضعية**»). وما أن تمتلك ذلك، وبفضل التطور **بالانتقاء** الطبيعي، فيمكنك تفسير وثاقة الأعضاء الحسية. ولهذا فلا داعي للالتجاء مثلا إلى مهندس ذكي بهدف «تأسيس»أو «تبرير» الفكر.

بالطبع، فقد يظل البعض يجادل بأن وجود أنماط السلوك المتسقة في الكون يتطلب مهندسا ذكيا، لكننا تناولنا هذه الحجة من قبل ووجدنا أنها منقوصة (III.3، «**طبيعة الكون ومنشؤه**»).

9.3 عودة إلى التناقض

قد يظل البعض يجادل أنه، رغم كل ذلك، قد يكون هناك عيب ما فينا أو في فكرنا لا يمكننا اكتشافه، مما يجعله غير موثوق، وبالتالي فنحن نحتاج شكلا من «الأساس» لبرهنة وثاقة الفكر، أو سببا ما للثقة بالفكر. وهذا تشكك لاعقلاني، يشبه من يخاف الذهاب للخارج خشية

Tele: @Arab_Books

أن يقع عليه فيل من القمر. نعم، ذلك ممكن. لكنه أيضا غير محتمل إلى درجة أن لا سبب مطلقا لتصديقه. وبالفعل، فطبيعة **الفكر** ذاته تجعل هذا التشكك أمرا مبهما. واعتمادا على ما ناقشته من قبل (II.2.2.7، «**طبيعة التناقض**»)، سأوضح هذه النقطة اعتمادا على قانون عدم التناقض، الذي يعد عكسه أشد قواعد الفكر أساسية، أي قانون الهوية («حين يتماثل شيئان، فهما الشيء ذاته» أو «A = A»).

كما ناقشت من قبل (راجع II.2.2، «**طبيعة العبارات**»)، فما نسميه «بالمنطق» أو «قواعد الفكر» هو في الواقع تركيب ما نسميه **باللغة**. فلو وجدت اللغة، سيوجد المنطق **بحكم التعريف**، لأنك من دون المنطق لن تستطيع توصيل أي شيء. ويتبع ذلك أنك لو كنت توصل شيئا ما، فالمنطق موجود، لأنه يجب أن يكون متأصلا في نفس القواعد التي تسمح بحدوث التواصل. بعد كل شيء، فالسبيل الوحيد الذي يسمح لي بإعلامك أن «قطتي بيضاء» هو أن نتفق أنا وأنت على بعض القواعد المصطنعة، على «شفرة»، نخترعها (أو نستعيرها من شخص آخر) ونقرر التزامها. وذلك يسمح لي بمعرفة **أنك** ستعرف ما الذي تمثله الأصوات «قطة» و«ي» و«بيضاء». فهي «كلمات شفرية» لتجاربنا. أشير أنا إلى حائط أبيض، ونتفق أنا وأنت على أن كلينا يرى «أبيض»، وهكذا (إن العملية الفعلية لاكتساب اللغة أعقد بكثير من ذلك، لكنه يمثل خلاصتها). ثم حين أنادي لك «أبيض»، ستتذكر اتفاقنا حول ما يعد ذلك شفرة له، وأكون قد أوصلت شيئا لك. ونحن نخترع هذه القواعد لهذا الهدف بالذات. فلو رفضنا أنا وأنت الاتفاق على أي قواعد، أو لم نلتزم بالقواعد التي اتفقنا عليها، لن نستطيع التواصل ـ بل إننا لن

نستطيع التواصل مع أنفسنا، وهي وظيفة رئيسة عند الفكر: للاحتساب، وتوصيل نتائج ذلك الاحتساب، وتوظيف هذه النتيجة الموصّلة في خطوتنا الفكرية التالية.

ينبع المنطق بأكمله من هذه القواعد المصطنعة. إذ يمكننا التوصل إلى أن شيئا ما يوصف كطاولة سيملك كل خصائص الطاولة دون أن نراه فعلا، وسنكون مخطئين فقط لو كان الشيء في الواقع قد وصف بشكل غير صحيح أو غير كامل. وبهذا النحو فكل قواعد المنطق مشتقة من تحليل اللغة، وهو تحليل الأوصاف المشفّرة للخبرات الحسية والإدراكية.

تأمل، من جديد، في المبدأ الأساسي الشامل لعدم التناقض: فلا يمكن لشيء أن يكون ولا يكون معا. فلا يمكن أن تكون قطتي كلها بيضاء وكلها سوداء معا. ولم لا؟ افرض أني قلت لك «قطتي كلها بيضاء وكلها سوداء.» ستبحث عن هذه الكلمات وتتبع القواعد في كتاب شفراتنا المشترك، لكنك لن تستطيع جعل هذه العبارة مقابلة لأي شيء ضمن خبرتك. فلن تكون هذه القواعد قادرة على مماثلة هذه الشفرة مع أي معنى متفق عليه. وبالتالي، فإني لم أوصل لك شيئا. وذلك لأن «أسود» تعني، بين أشياء أخرى، **غير** أبيض، كما اتفقنا من قبل.

ولكن حيث أن ذلك كله مصطنع، قد تظن أن كل ما علينا فعله هو تحديد معنى لهذه العبارة «المتناقضة»، لنكون من ثم قادرين على توصيل شيء. ولكن أي معنى سنحدد؟ هنا هي المشكلة. فهل يمكن تحديد معنى يكون متوافقا مع كل قواعدنا الأخرى؟ كلا، لأننا قررنا من

قبل أننا سنستخدم كلمة «أسود» للإشارة إلى أشياء غير بيضاء معينة. وهكذا، فالسبيل الوحيد لخلق معنى ينصاع لقواعدنا هو تغيير القواعد، ومن ثم معاني الكلمات المتصارعة. لكنها عندئذ لن تتصارع. بعبارة أخرى، فإن قانون عدم التناقض هو ببساطة ملمح طبيعي لأي مجموعة متناسقة من القواعد. وبالفعل، ففي ذلك حشو، ما هي مجموعة القواعد المتناسقة؟ تلك التي لا تنتج التناقض أبدا.

ولعلك إذن تظن أن بإمكانك الفرار من ذلك، بأن «تقرر» أن لا تمتلك مجموعة متناسقة من القواعد. لكننا رأينا من قبل أننا لا نستطيع توصيل أي شيء بفضل مجموعة غير متناسقة من القواعد، لأن علينا اتباع هذه القواعد كي نتواصل، ولا يمكننا «اتباع» قواعد غير متناسقة. وهكذا فنحن عالقون. إما أن نمتلك تناقضات، دون لغة (ومن ثم دون فكر)، أو نستبعد التناقضات ونتواصل. وهذه حقيقة بسيطة نلاحظها حول الكون. ولعلك الآن تقول إنه ربما تكون هناك أشياء يمكن أن توجد لكن لا يمكن توصيلها أو وصفها. ولكن ما دامت **تجربتها** ممكنة، فيمكن إذن منحها اسما شفريا، ومن ثم توصيلها لأي أحد جرّب الأمر ذاته ويعرف الكلمة الشفرية الدالة عليه. وربما تقترح بدل ذلك أنه يمكن أن يوجد كون يمكن للتناقض فيه أن يوصل شيئا، يمكن فيه أن يصف بالفعل شيئا يمكننا تجربته أو تخيله. ولكن حيث إن بوسعنا رؤية أننا لا نحيا في كون كهذا (ولا يمكننا **تخيله** حتى)، فإمكانه لا يهمنا.

عودًا إلى السؤال الأصلي، فلعل هذا العجز عن توصيل أو تخيل تناقض هو ببساطة قيد في بنيتنا، أو خلل في دماغنا أو حواسنا. ولكن إن أمكن لشيء ما أن يؤثر فينا **بأي نحو**، فذلك يعني أن بوسعنا تجربته،

Tele: @Arab_Books

ومن ثم تخيله، بالإشارة لذلك التأثير. ولو وجد شيء لا يمكنه، ولو في المبدأ، أن يؤثر فينا بأي نحو، فوجوده لن يكون ذا أهمية لنا. في الواقع، لا نوع من الإحساس يمكن أن يختبر هذا الشيء أبدا، لأن الإحساس بشيء، بحكم التعريف، يعني التأثر به بنحو ما. وهكذا فيتبع أنه حتى إله لن يتمكن من جعلنا نحسّ بشيء لا مكنه التأثير فينا أبدا. وكل ما يستطيع فعله هو جعله يؤثر فينا. ولهذا، فالقول بأننا قد نفتقد بعض معالم الواقع لا معنى له. فما دام بوسع أي جزء من الواقع أن يؤثر فينا، فبوسعنا اختباره. وكل ما سواه مهمل.

بالطبع، فلو أننا اكتشفنا القدرة على تخيل وتوصيل التناقضات، فسنغير ببساطة الطريقة التي نفكر بها في الأشياء، تماما كما فعلنا حين اكتُشفَت مسلّمات الهندسة اللاإقليدية. ولهذا فلا حاجة لتفسير أي شيء هنا. فالمنطق يفسر بما نلاحظه، وينبع تلقائيا وضروريا في اللحظة التي نحاول عندها خلق مجموعة من القواعد لوصف هذه الملاحظات. وحيث أن اللغة بأكملها تبدأ بالتمييز بين الأشياء المتماثلة وغير المتماثلة، فلو وجدت اللغة، سيتبع ذلك أن في الكون أشياء متماثلة وأخرى غير متماثلة، وهو نفس الواقع الذي يشير إليه قانون عدم التناقض.

وذلك أشد وضوحا في حالة الاستقراء من الخاص إلى العام، حيث يتبرر التركيب الكلي للبراهين الاستقرائية (خلافا للاستنتاجية) حصرا وكليا عبر الخبرة المسبقة. فعبر استذكار وثاقة كل تفكير استقرائي سابق، نستنتج أنه يعمل. فبعد كل شيء، لا أحد يعتقد بأن الاستقراءات مضمونة العمل دوما ـ فبحكم التعريف، يلمّح الاستقراء فقط، ولا «يثبت» بمعنى البرهان المنطقي أو الرياضي، إنما بمعنى الاقتناع لحد أو آخر. وهكذا

Tele: @Arab_Books

فلماذا يحق لنا الثقة بالاستقراء؟ لأنها تعمل. فقط. فالخبرة تفسر المنطق كليا، وتبرره بالكامل، بنفس إمكانية تبريره في أي كون يمكن تخيله. وهكذا فلا سبب لمزيد من البحث عن أي «أساس» آخر للفكر.

9.4 التفسيرات البديلة غير معقولة

ميزة أخيرة للتحليل أعلاه هي أنه ببساطة ما من طريقة أخرى لتفسير الفكر، ولا يمكن لأحد تقديم أي دفاع أفضل. والرؤى البديلة الوحيدة التي أعرفها هي إما أن الفكر خصيصة فوق طبيعية للكون (كما تدّعي أشكال مختلفة من الأفلاطونية)، أو من خلق إله.

البديل الأول غير مفهوم جدا، وهذه النظرية عادة ما تفتقد أي تفسير متماسك لهذه الخصيصة «الفوق طبيعية» للكون، وتختبئ بدل ذلك خلف مجازات وتأكيدات لا تقوم إلا بحيلة سحرية مع المسألة، لتبهر الجموع من جهة، وتخفي من جهة أخرى حقيقة أنه لا شيء يتم حله فعلا أو تفسيره. وربما سيبهرني أحدهم ببديل أفلاطوني أصيل لتفسير وأساس الطبيعية الوجودية للفكر، بتفسير متماسك ومفهوم. ولكن كل من حاول ذلك معي حتى اليوم قد فشل.

والبديل الثاني سيف ذو حدّين. فلو وجب علينا افتراض وجود إله قبل أن يبرر لنا أن نثق بالفكر والحواسّ، فكيف لنا أن نعرف أن هذا الإله ليس شيطانا ديكارتيا؟ (انظر II.3، «المنهج»). فلعل فكرنا وحواسنا مصممة عمدا لتقودنا للتصديق بأي كذبة، فقط لأن الله يريدها كذلك. وحتى قناعة المؤمن بأن الله خيّر (بحيث لن يخدعنا الله هكذا) محل شك، لأن شيطانا ديكارتيا قد يخدع المؤلهين نحو التفكير بالشيء ذاته. إن دائرية هذا الاستدلال («نحن نعرف الحق لأن الله يسمح لنا، ونحن

Tele: @Arab_Books

نعرف ذلك فقط لأن الله يسمح لنا بمعرفة الحق») قد لاحظه الفلاسفة منذ وقت طويل، ويظل ينطبق هنا: فتقديم الله كأساس للفكر لا يأخذك لأبعد مما توصلك إليه الطبيعية فعلا.

لمزيد من القراءة حول تطور وفسيولوجيا الدماغ المفكر: William Calvin, How Brains Think (1996); Robert Moss, Brain Waves Through Time (1999); Manfred Spitzer, Hare Brain, Tortoise Mind (1999); Lesley Rogers, Minds of Their Own (1998); Dietrich Dörner, The Logic of Failure: Why Things Go Wrong and What We Can Do to Make Them Right (1996); Eduard Hugo Strauch, How Nature Taught Man to Know, Imagine, and Reason: How Language and Literature Recreate Nature's Lessons (1995); Valerie Walkerdine, The Mastery of Reason: Cognitive Development and the Production of Rationality (1990).

لتحليلات فلسفية للفكر: Robert Nozick, The Nature of Rationality (1993); Nicholas Rescher, Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason (1988); Newton Garver & Peter Hare, eds., Naturalism and Rationality (1986). انظر أيضا: Ruth Millikan, Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism (1984) and Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts (2000)، إضافة إلى: Patricia Churchland, Brain-Wise: Studies in Neuro-philosophy (2002). ولمناقشة مفصلة، انظر: Richard Carrier, "Critical Review of Victor Reppert's Defense of the Argument from Reason" (www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/reppert.shtml).

عن الدراسة العلمية للحدس: Thomas Gilovich, Dale Griffin, and Daniel Kahneman, eds., Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment (2002); David Mayers, Intuition: Its Powers and Perils (2002); Michael R. DePaul and William Ramsey, eds., Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry (1998); Robbie Davis-Floyd and P. Sven Arvidson, eds. Intuition: The Inside Story (1997).

Tele: @Arab_Books

وكذلك: M. D. Lieberman, "Intuition: A Social Cognitive Neuroscience Approach," Psychological Bulletin 136 (2000), pp. 109-137; D. A. Shirley & J. Langan-Fox, "Intuition: A Review of the Literature," Psychological Reports, 79 (1996), pp. 563-584

10. طبيعة العاطفة

عادة ما يفترض الناس أن هناك خمس حواس فقط (السمع، البصر، الشم، اللمس، والذوق)، رغم أن هناك العديد غيرها في الواقع (كالتوازن مثلا، أو قدرتنا على الإحساس بموضع وحركة أطرافنا، وهكذا) وأن «اللمس» في الواقع يدمج عدة حواس مختلفة (كالضغط، الحرارة، والألم). ونفس هذا الخطأ يقود العديد من الناس لتجاهل حقيقة أن حياتنا العقلية (التي تتشكل من أنواع مختلفة من الأفكار والعواطف) هي ببساطة شكل آخر من الإحساس. والفرق هو أن قدرتنا على إحساس وإدراك الأفكار والعواطف يتضمن عملية داخلية كليا: فالأعضاء المسؤولة عن ذلك هي في الواقع أجزاء من دماغنا، وما ترصده إنما هو أنماط من الفعالية ضمن دماغنا وجسدنا (انظر **III.6**، «**طبيعة العقل**»).

وبالتالي، فالعواطف هي شكل من الإدراك. فبدلا من التعرف على أنماط في البيانات الحسية المرسلة من خارج الدماغ من قبل أعضاء حسية مكرسة لذلك كالعين أو الأذن، فإن تجربتنا للعاطفة هي إدراك **لحالة الدماغ** من قبل الدماغ نفسه. وحالات الدماغ هذه هي نوع من الاحتساب القبلعقلاني، الذي تطور في أدمغة الثدييات قبل فترة طويلة من تطور أشكال عليا للفكر، كشكل من الذكاء العملي. إن العواطف

كيماوية إلى حد كبير، وتتضمن تغيرات في حالة الجسد أيضا (التي تستشعر بدورها)، وقد أدت في الأصل دور إنتاج سلوك معين، في حين جهزت الجسد لذلك في الوقت نفسه. وعادة ما تدفعها محفزات معينة قد تعلمها الدماغ (أو ولد معها في بعض الأحيان) لأن ترتبط بالحاجة لسلوك معين. ولكن بفضل المحفزات الإضافية للإدراك العقلاني، فيمكن للعواطف أن تمتلك أسبابا ومضامين شديدة التعقيد.

بنحو طبيعي، فقد تطورت العواطف تحديدا لأنها تدفعنا للتصرف بطرق متنوعة مفيدة لبقائنا، أو «نجاحنا التكاثري التفاضلي» (III.8.2، «**التطور بالانتقاء الطبيعي**»)، ومعظم العواطف البشرية المعروفة (إضافة لسلوكياتها وأعراضها النفسية المترابطة) قد شوهدت في مكان ما من المملكة الحيوانية، وخصوصا في القرود والقردة المذيلة. ولكن مهما تكن وظيفتها الأصلية، فقد أصبحت العواطف جانبا أساسيا من التجربة البشرية، ولا تزال تؤدي وظائف مهمة في حياتنا، لا عبر إغنائها لحياتنا فقط، بل وعبر تقديمها معلومات مهمة لنا حول أنفسنا.

10.1 العاطفة كتقييم

كل ما لوحظ أعلاه له أساس علمي، ثبّت أسسه فسيولوجيو الأعصاب، وعلماء النفس، الاجتماع، والإناسة. كما تمنح هذه العلوم دعما قويا لرؤية أن العواطف هي شكل من التقييم، ولهذا فيمكن أن تخطأ.

فالعاطفة التي يولدها الدماغ ردا على محفز، ظرف، أو فكرة معينة هي دلالة على «رأي» الدماغ في ما يدرك أنه يجري. وهذه استجابة «تقديرية»، لأن هذا «الرأي» يتعلق بما **يجب** أن يكون عليه موقفنا أو ردنا

على شيء ما، ويتفاوت في الشدة أو الدرجة (انظر II.2.2.3، «الآراء»). وذلك يعني أيضا أن العواطف يمكن أن تخطأ بأحد شكلين: الأول، لو تم إدراك أو تفسير المحفز بشكل خاطئ؛ والثاني، لو تم تقييم المحفز بشكل خاطئ.

يمكن أن يكون المحفز حدثا، كصوت عالٍ؛ ظرفا، كإطلاق النار عليك؛ أو فكرة، كأن تعرف أنك ستموت ـ أي خبرة تبرز وتستدعي استجابة (حتى إن غياب خبرات كهذه قد يحفز استجابة، كالضيق أو حب السفر). لو فسرنا الصوت العالي خطأ بأنه إطلاق للنار نحونا، فربما نختبر الخوف ـ أي تقييم أن ظرفا ما خَطِر ـ ولكن الخوف في هذا الموقف سيكون دليلا **خاطئا** على الخطر. أو لو اعتقدنا خطأ بأن إطلاق النار علينا يعني أننا سنموت، فقد تتولد كل أشكال العواطف التي تعد دلائل صادقة على الحزن مثلا، وقد تكون تقييمات صحيحة لظروف الاحتضار، ولكن حيث أنها قد نبعت من اعتقاد باطل ـ ذلك لأن إطلاق النار ليس من ظروف الموت المحتم ـ فقد تكون هذه العواطف تقييمات خاطئة بعض الشيء لظروفك الواقعية. وكل أشكال العواطف قد تخطئ بهذا النحو. فمثلا، قد تحب شخصا ما لأنك تمتلك اعتقادات خاطئة حوله.

بالمقابل، وحتى مع إدراكات واعتقادات صحيحة كليا، فقد يكون التقييم خاطئا حين تكون ضوابط تقييمنا خاطئة. فآلية الدماغ لتقييم الظروف تتضمن ما نسميه «القيم»، وهي مثل الحواسيب، الحاضرة ماديا في الدماغ، التي تخمن **قيمة** شيء ما (سأقول المزيد عن القيم في القسم V، «الأخلاق الطبيعية»). وهذه ليست مجرد احتسابات اعتباطية.

فالخوف مثلا يدل على أن شيئا ما يقيّم بوصفه خَطِراً، وكون شيء ما خَطِراً هو حقيقة موضوعية عن العالم، لا مجرد رأي لنا فيه.

إن كيفية توصل أدمغتنا لتطوير ضوابط التقييم لكل استجابة عاطفية لا تقوم على التفكير الواعي. فهي جزئيا فطرية (كالاستجابات لمؤثرات خام: كالأصوات العالية أو الوجوه الجذابة)، وجزئيا مكتسبة خلال الطفولة عبر المحاكاة، التدريب، والمحاولة والخطأ. ويؤدي الوالدان دورا محوريا في كل الطرق الثلاث، عبر تقديم مثال جيد كما نؤمّل، وتوزيع الثواب والعقاب بشكل ثابت ومنصف، وتعريض الأطفال لخبرات وتحديات جديدة ومتنوعة، وإرشادهم في ذلك بأمان مع الانتباه لحاجتهم إلى **التعلم** لا التلقي.

رغم أن القيم عرضة للصياغة الواعية في البلوغ، فذلك ليس سهلا. فهو لا يعني ببساطة إعادة ترتيب الأفكار أو مجرد اختيار أن تمتلك قيمة معينة. فالقيم ممثلة بثبات أكثر في الدماغ، وإعادة ترتيبها تتطلب مزيدا من الجهد طويل الأمد. يمكن **للتكييف** أن يستخدم لتعديل القيم، عبر الاشتراك في عمليات من الصياغة الواعية للعادات والتعرض لمحفزات معينة. وكثيرا ما نسمي ذلك «بالتطور» كشخص، «التعلم من الخبرة»، «النضج»، ولكن يمكن أن يوجه عمديا وعلميا في بعض الأحيان.

كما يمكن للتغير في القيم أن يتحقق عبر التأمل الموسع في الأشياء ـ وهذا، من جديد، هو السبب في الأهمية الجسيمة للحياة المدروسة (II.1، **«الفلسفة: ماذا تعني، ولماذا يجب أن تهمّك»**)، لأنه عندها فقط تصبح قيمك **ملكك** فعلا، بدلا مما انتهى بك الأمر معه. وهذا هو السبيل الوحيد لامتلاك قيم عقلانية، تقوم على الحكمة والمعرفة والفكر، بدلا

من النواتج الثانوية العرضية للصدفة، الخطأ، السذاجة، أو التلقين.

إنك بهذا النحو يمكن أن تختبر الندم الزائف لانتهاكك محظورا قبليا، حتى لو فعلت ذلك لإنقاذ حياة إنسان؛ أو الغضب العنيف على إساءة غير عنيفة كالسخرية من الدين؛ أو البكاء بلا معنى لخسارتك وظيفة. ويمكننا أن نحب شخصا لكل الأسباب الخطأ أيضا، حين يولد مقيّمنا للحب تلك العواطف التي نسميها «حبًا» ردا على وقائع فعلية لا تستحق ذلك، في حين **لا يولّد** تلك العواطف ردا على الوقائع التي تدل على مناسبة هذا الحب ـ اعتمادا على كيفية تعريف الحب، أو أي نوع من «الحب» نتحدث عنه.

وليس كل ذلك سببا لليأس. فقيمنا لا تتشكل بعشوائية بحتة. إذ حتى حين لا يتم تأملها عقلانيا أو تكييفها عن وعي، فمعظم الناس، حتى لو كان آباؤهم سيّئين، يتربون بشكل جيد نسبيا، في بيئة صحّية وغنية، بحيث تولّد العمليات الطبيعية (كالتثقيف، التنشئة، وحتى المحاولة والخطأ) مقيمات جيدة جدا في الدماغ، مع بعض الأخطاء في كل منها، كحذف بعض المؤشرات المهمة أو التمسك ببعض المؤشرات الزائفة. فبعد كل شيء، ما كان للدماغ أن يملك هذه الأنظمة لو أنها لم تنتقَ (III.8.3، «**تطور العقل**»)، ولهذا يجب أن تكون على الأقل مفيدة بطبعها بنحو ما في ما تقوم به، ولو لم تكن كاملة (وكما نعلم، فلا شيء من صنع الانتقاء الطبيعي يرجّح أن يكون كاملا). ولكن القيم المنظمة عقلانيا، وفقا لاعتقادات موثوقة ومعارف ذات صلة، ستكون متفوقة دوما، وتنتج عواطف أصدق بنسبة أكبر.

ولكلا السببين ـ الاعتقادات الخطأ والقيم الخطأ ـ قد تكون

العواطف خاطئة. ولهذا فنحن نحتاج للفكر والتأمل لتخمين مدى دقة عواطفنا، ومن ثم تحديد ما إذا كنا سنتصرف وفقها فعلا أو لا. ولسوء الحظ، حيث أن العواطف قبل عقلانية، مندمجة فينا من قبل مقدراتنا الفكرية ووراءها، فلا يمكن «التخلي عنها بإرادتنا» ولو عرفنا أنها على خطأ. وستبقى تأثيراتها على إدراكنا وجسدنا إلى أن نبعد أنفسنا عن المحفز، أو نعيد برمجة أنفسنا ـ عبر قدر طويل من التكييف والتأمل ـ لتقييم نفس الظروف بنحو مختلف. ولكن إرادتنا غير مندمجة وراء فكرنا. وهي عادة ما تكون تحت سيطرة العقل. وهكذا، حتى تحت ضغط ما نعرف أنها عواطف زائفة، يمكننا التصرف بنحو يختلف عما تقترحه عواطفنا، ما دمنا محافظين على سيطرة مركزة على سلوكنا، ومحافظين على انتباهنا للفكر.

10.2 الفكر كخادم للرغبة

عادة ما توصف العلاقة بين الفكر والعاطفة بأنها علاقة بين سيد وعبد، كما لو كان على العقل دوما أن يكون متحكما بالرغبة. وذلك ليس صحيحا تماما. فعلى الفكر بالتأكيد أن يظل في دور رقابة على العواطف، للتأكد من أنها ترسل إشارات صحيحة، وتصحيح توصياتها حين لا تقوم بذلك. ولكن من دون العواطف، سيستحيل الفكر لحروف ميتة، ذلك أن **الفكر عبد للعاطفة**. فالفكر ليس دافعا، بل هو أداة أو عملية. ولكن كي يتم تطبيق هذه الأداة، يجب أن تكون مندفعا نحو تطبيقها، وما تقوم بتطبيقها عليه إنما يعتمد على أهدافك، وهي بدورها نتيجة لدوافعك، ودوافعك نتيجة لرغباتك، ورغباتك نتيجة لعواطفك.

على سبيل المثال، فلو أحببت شخصا، سيولد ذلك الحب نوازع ورغبات معينة تجاه ذلك الشخص (كالرغبة في أن يكون سعيدا وسالما، والرغبة في أن تكون معه). ومن ثم ستطبق الفكر كي تتوصل لكيفية إرضاء هذه الرغبات. ولهذا، فالفكر هو خادم للعاطفة. ولكن كما قد وصفنا توا، فقد تقع العواطف في الخطأ. وهكذا، فلو أحببت شخصا ما بسبب اعتقادات باطلة، يمكن للفكر أن يصحح هذه الاعتقادات، مما يدفعك للتوقف عن حبه. أو لو كنت تحبه للأسباب الخطأ، فيمكن للفكر أن يرصد ذلك ويتوصل لاستنتاج أن هذا الحب خطأ، ولذا فإن الرغبات المتعلقة به ليست ما ترغب فيه بعد كل شيء.

واقع الأمر أن الفكر يعلّم، لكنه لا يوجه. فالفكر يتوجّه، ويستغلّ، لأهداف لا تخصه، لأن الفكر وحده لا يمكن أن يملك هدفا. بل يجب أن يمنح هدفا. وفي حين توفر العواطف النوازع والرغبات اللازمة لغايات معينة، فهي أيضا نوع من المعلومات الضرورية لتحديد ما يجب فعله في كل لحظة من كل يوم. ونحن لا نحتاج فقط للانتباه إلى عواطفنا وأخذها على محمل الجد، بل والتأكد من أنها تعمل بشكل سليم، وتمتلك معلومات صحيحة كي تعمل عليها.

للقصة الكاملة حول العواطف، راجع الفصول حول العاطفة في أي كتاب جامعي جيد عن علم النفس، وكذلك أعمالا متخصصة مثل: Michael Lewis & Jeannette Haviland-Jones, eds., Handbook of Emotions, 2nd ed. (2000) and Richard Lane, Lynn Nadel, & Geoffrey Ahern, eds., Cognitive Neuroscience of Emotion (2000).

ولكن لكتب أشد تخصصا، تتناول ما أكدت عليه هنا، انظر ثلاثية أنطونيو داماسيو: Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain (2003), The

Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness (2000), and Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (1995). وكذلك: Martha Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (2002); Bennett Helm, Emotional Reason: Deliberation, Motivation and the Nature of Value (2001); Joseph Ledoux, The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life (1998); D. P. Goleman, Emotional Intelligence (1995); Richard & Bernice Lazarus, Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions (1994); G. L. Clore & W. G. Parrott, Moods and Their Vicissitudes: Thoughts and Feelings as Information (1991).

10.3 طبيعة الحب

يعد الحب بنحو واسع، إن لم يكن شاملا، أعظم عاطفة بشرية، والعاطفة الأخص بالبشر كنوع حيّ، ومصدرا لأعظم المنافع للمجتمع والسعادة الحقة لأنفسنا. وبنحو طبيعي، فهو عاطفة تستحق الحديث عنها بشكل أطول. فالحب فعلا هو القمة، والتعبير الأقوى، عن ذات القيم التي تؤسس لنظريتي الأخلاقية (انظر القسم V، **«الأخلاق الطبيعية»**). ذلك أن التعاطف في جوهره حبّ لكل الكائنات، وتقدير الذات الذي يحرّك السعي نحو النزاهة هو في ذاته حب صحي من المرء لذاته.

اعتمادا على ما ناقشناه للتو عن العواطف إجمالا، فإن كلمة «حب» تشير إلى نمط معقد جدا لكنه متكرر من الإعجاب والاستجابة، حاضر بمعنى ما كنمط في دماغنا (هو مقيّم الحب، والقابلية الفسيولوجية لاستجابة الحب)، بمعنى آخر كنمط في خبرتنا (أي الإحساس الفعلي الذي يدفع لمحبة شيء أو شخص ما)، وبمعنى ثالث أيضا كنمط في حياتنا (حيث يؤثر الحب في سلوكنا، مجتمعنا، وبيئتنا).

Tele: @Arab_Books

وفي كل حالة، «فالحب» نمط يمتد في الزمان والمكان معا، ويتمثل كلما وجد دماغ واعٍ بالأشياء الأخرى ومالك لاعتقادات معينة (تقييمية وكذلك واقعية) حولَ أحد تلك الأشياء، تنتج معا تلك العاطفة والسلوك الذي نلاحظه ونصفه «بالحب». هذا الحب يتكون من المادة والطاقة: التي يضمها نظام الدماغ ـ الجسد، والتي في أنماط السلوك التي يستعرضها نظام الدماغ ـ الجسد هذا. وكما في كل الأشياء (راجع III.5.5، «**الاختزالية**»)، فإن النمط الذي يسمى «الحب» يظل مستقلا عن المادة التي يتكون منها، ومن الطرق الأخرى التي يمكن أن تترتب بها المادة نفسها (كأن تنتج قلم رصاص أو شعاع ضوء أو النمط المعاكس **للبغض**).

ولكن أيّ **قيمة** يصف الحب؟ في أحد النماذج الشائعة للعواطف البشرية، فالحب هو مزيج من البهجة والتقبل كاستجابة لشخص أو لشيء، بنحو خاص أو مجرد (كالرسم، أو التجذيف، أو الديمقراطية، أو رسمة معينة، أو وقت معين في البحر، الخ). ويتفاوت الحب في الشدة وفقا لموضوعه، لكنه يقتضي درجة معينة من الإعجاب، التقدير، والتعاطف. كما يتضمن ما نسميه بالحب «الرومانسي» قدرا من الشهوة الصحية أيضا. ورغم أن نوعا بسيطا من الحب هو عاطفة يمكن حتى للحيوان أن يشعر بها، فلدى الحب البشري قدرة مضافة لمركب إدراكي: تأتي من **التفهّم**. وهذه نقطة محورية، يفوّتها العديد من الناس.

لقد نشرت U.S. News and World Report ذات مرة تقريرا بعنوان «لماذا نقع في الحب: البيولوجيا، لا الرومانسية، هي ما يوجّه سهم كيوبيد» (February 7، 2000، pp. 42 ـ 48)، كان من السطحية والتضليل كأكثر ما يصنف كصحافة هذه الأيام. ولكن أطروحة المقالة كانت

صحيحة عموما: فما نعتبره جميلا أو جنسيا هو أمر محدد بيولوجيا. وبالطبع، يفترض أن يكون ذلك واضحا. فلو كنت قنديل بحر، فالمؤكد أني سأجد في اللزوجة اللامعة الصحية قمة الأنوثة في شريكتي. ويؤكد العلم هذه البديهية.

ولكن كانت هناك ثلاث مشاكل كبرى في هذه المقالة. الأولى: أن المؤلفين، بنحو معتاد وجاهل علميا، نسوا أن يؤكدوا على الفرق بين المتوسط والأفراد. فرغم أنهم ينقلون بشكل صحيح أن نسبة 0.6 أو 0.7 بين خصر المرأة ووركها تعد عموما «مثالية» في الشكل الأنثوي، فقد فشلوا في ذكر أن الطبيعة تزدهر بفضل التنوع: فرغم أن الرجل المتوسط قد يفضل ذلك، فهناك بلا شك ملايين الرجال الذين يملكون تفضيلات مختلفة، لنسب أنحف أو أعرض، ولهذا فلا داعي لليأس المطبق لدى النساء المختلفات عن النسبة المثالية.

ويحاول المؤلفون توضيح نفس النقطة في النهاية، فقط عبر قولهم أن الناس يمكن أن «يعوضوا عن أشكالهم»، غير دارين بأن بعض الناس لا حاجة بهم لذلك: فشكلهم، دون تغيير أو تعويض، قد يكون جذابا جدا لشخص ما بالفعل. والطبيعة تفضل هذا النحو ـ إذ حيث أن الأمور قد تتغير في أي لحظة، فمن الأفضل أن نمتلك عدة تنويعات من نفس اللعبة. والشاهد الأوضح على هذا التنويع نجده في المثلية المحددة جينيا، التي لم تذكر ولو لمرة واحدة في هذه المقالة. حيث فضل المؤلفون تفسير الجمال حصرا بدلالة الاهتمامات الإنجابية، وهو توجه يفشل في تفسير لماذا تخلق الطبيعة المثليين (وهي تفعل ذلك حقا ـ فالمثلية موثقة جيدا في الحيوانات، ولها أساس جيني معروف حتى عند البشر)، أو كيف

أن التصورات المثلية عن الجمال محددة بيولوجيا ـ وهو إهمال ملفت، حيث أن هناك الكثير من الأبحاث العلمية التي يمكن الحديث عنها.

الثانية: أن المؤلفين لا يولون الأسباب البيئية إلا اهتماما طفيفا، ويغطون النتيجة الغامضة التي تقول إن الناس (من جديد، **في المعدل**) يفضلون الشركاء الذين يشبهون والديهم المغايرين جنسيا (كأن يحب الرجال نساءً يذكّرنَّهم بأمهاتهم). ولكن حتى هذا يظل إشكاليا. ففي خبرتي، لا يوجد منفر جنسي أشد من امرأة تشبه أمّي. يمكن لتشابهات الشخصية بين الشريك والوالد أن تؤثر بالتأكيد، حيث من المفهوم أن نمطَ شخصيةٍ نشأْنا معتادين عليه، واكتسبنا قدرا كبيرا من الخبرة معه، قد يكون أيضا ما قد نفضله أحيانا في شريك (على أن بوسع المرء أن يفكر في استثناءات بالتأكيد). وذلك ينطبق أيضا على الملامح الشكلية المتشابهة، ولكن إلى حد ما فقط.

لكن البيئة مسألة أكبر من ذلك بكثير. فأنا أشك أن بإمكان البيولوجيا أن تفسر ولعي الخاص بداكنات الشعر ـ خاصة وأني واثق نوعا ما من معرفتي للسبب، فأول وأفضل صديقة لي وأنا طفل كانت داكنة الشعر، وحين كنت يافعا كانت هناك امرأتان على التلفاز رغبت بشدة في الزواج بهما، لأني اعتبرت شخصيتهما جذابة ومرحة، وهما مورتيشيا من سلسلة **the Addams Family** ، ونورا تشارلز من أفلام **The Thin Man** (لعبت دورهما كارولاين جونز وميرنا لوي، على الترتيب). وكان مصيري قد حسمته دون شك هذه الخبرات من الاستمتاع والألفة (أبوح بسرّي: زوجتي ناهدة داكنة الشعر).

لكن الثالثة والأهمّ هي أن المؤلفين يخلطون بين **الانجذاب الجنسي**

Tele: @Arab_Books

والحب. ولعل ذلك علامة على «داء هوليوود»، أي ميل الناس لاعتناق أديان الغرور والسطحية بفضل أعمال دراما رومانسية ضحلة بلا طعم، يعتبر فيها مشهد جنسي من خمس دقائق أكفأ وسيلة لإيصال فكرة أن الشخصين الرئيسين قد وقعا الآن في الحب إلى الجمهور (مما قد يصيب جين أوستن بالهلع).

وهنا أجد المشكلة الأهم مع مقالات كهذه، حين تروي هذه النتيجة العلمية أو تلك عن الحتمية البيولوجية أو البيئية. فأحد الأمور الأهم التي تفرق فعلا بيننا وبين قنديل البحر مثلا هي قدرتنا على الحب. ولهذا، فعلى المرء أن يكون حذرا لئلا يُربِك أهمية الحب ومعناه في مقالة عن الانجذاب الجنسي. لا عجب أن المؤمنين ينبهون لخطر الإلحاد، وهو رؤية يظنون (بعد قراءتهم لمقالات كهذه) أنها تقترح القبول بعالم يكون فيه السبب الوحيد لحبنا زوجاتنا هو أن جينومنا يعتقد أنهن أفضل مكائن أطفال متوفرة. وذلك ليس ما يعنيه الحب إطلاقا.

وذلك إنما يكشف عن مدى الجهل والضحالة الذي قد يصل إليه الصحفيون في تغطيتهم لقصة لا يرون فيها إلا شريحة لطيفة من «العلم والحياة»، غير دارين بأن هناك صورة أكبر، وسياقا أهم بكثير، يجب أن توضع فيه أفكار مثيرة صحفيا بحيث يمكن للقارئ أن يفهم فعلا كيف لذلك أن يؤثر في الشأن البشري. لكن ذلك يتطلب قدرا كبيرا من الفكر والتعليم، ومن العمق والرقي، أكثر مما لدى مِلاك **U.S. News and World Report**. لن أثق أبدا بأن يفهم المرسلون أنه مع قولي بالحتمية، فذلك لا يلزمني بالتفكير بأن السبب الوحيد لحبي زوجتي هو أن المصير قد «لعنني» بيولوجيا وبيئيا كي تعجبني جدا جدا. ذلك أن هناك المزيد

من الأسباب. كما أن الحتمية لا تقتضي الجبرية بأي حال (III.4، **«الكون الثابت وحرية الإرادة»**).

مع أني أقرّ بأن ما أجده جميلا شكليا في زوجتي تحدده خبرات طفولتي، إضافة لتركيبتي الجينية المذكرة (والبشرية بعمق)، فذلك ليس ما يجعلني أحبها. فبعد كل شيء، أنا منجذب جدا لسلمى حايك أيضا، لكنني لا أحبها (رغم أني اقضي وقتا شاقا في تفسير ذلك لزوجتي الغيورة). فالحب لا يدور حول الانجذاب وحده. ورغم أني أعتقد بأن قدرا من الانجذاب على الأقل ضروري، فهو لا يكفي لأن يلهم الحب. ذلك أن الحب يستوعب كياننا بأسره ـ شخصيتنا، معرفتنا، رغباتنا، اهتماماتنا، ومثُلنا. فهو ما يحدث حين نصادف شيئا أو شخصا ما، فردا أو مثالا، هدفا أو نشاطا، يتناسب جدا مع ما نريده، ما نستمتع به، ما تبنيناه كمثُل وأحلام لنا، بحيث يحركنا بعمق. ونصل لاكتشاف أن هذا أحد أهم الأسباب التي قد يمتلكها المرء للحياة في أي كون ممكن.

الحب هو التجسد لنهاية كل يأس ـ اليأس من الوحدة، اليأس من عدم الإحساس أبدا بالراحة أو الثقة، اليأس من انعدام المعنى. وحين تعثر على الحب المتبادل، فأنت الآن تعني شيئا ما لشخص آخر عدا نفسك، يمكن أن تقترب من شخص ما وتعرف عنه أكثر من أي شخص سواه، وتستطيع الاستمتاع بأشياء فيه كانت من قبل خفية عن الأنظار. إن العلاقة في ذاتها هي قمة الصداقة والشراكة، ويزيدها تمجدا ذلك التوق الجنسي الأشد تشويقا وثباتا من كل شيء. فهناك شيء أكثر من مجرد البيولوجيا يحدث هنا: هناك نمط بازغ يعد فريدا وثمينا.

Tele: @Arab_Books

بالطبع، سيكون الرد الطبيعي هو أن كل هذه الأمور ـ شخصيتي، معرفتي، رغباتي، ومثُلي ـ قد حددتها البيولوجيا والبيئة بعد كل شيء. صحيح، إنما غير مهم. ففي المقام الأول، لا يهم كيف أصبحت الشخص الذي أنا عليه اليوم. بل المهم إن كنت معجبا بما أنا عليه. فالعديد من الناس لا تعجبهم أحوالهم ـ أو لن تعجبهم لو تكلفوا عناء التأمل في أنفسهم ـ ونصيحتي لهم أن يسلكوا كل سبيل للتغيير، حيث يكون التغيير متوفرا ومعقولا، وإلا أن يكتشفوا أن امتعاضهم من أنفسهم قد يكون بلا أساس. والاختبار النهائي، هل ستعجب بشخص هو مثلك بالضبط؟ إن كان الجواب نعم، فتوقف عن الشكوى. وإن كان لا، فابدأ بالعمل.

ولكنك لو عشت الحياة المدروسة ثم بقيت راضيا بما أنت عليه، فلا معنى إذن لليأس من أن القدر قد ابتسم لك. فقد منحك القدر الأمر الوحيد الذي قد يحتاجه أي كائن واعٍ ليكون سعيدا حقا في أي عالم ممكن. أما ما تقع من ثم في غرامه ـ كالمهنة التي تحب، والشريك الذي تحب ـ سيكون ببساطة امتدادا لما ترى أصلا أنها الحقائق الأساسية للسعادة. وسيكون هذا الحب أعظم بكثير من الإعجاب بنسبة 0.7 بين خصر زوجتك ووركها، مهما كان ذلك الحب محددا بالمصير. فإن طبيعة الحب، بعد كل شيء، هي ما يمنحه قيمته عندنا. أما من أين جاء ذلك الحب فليس مهما.

ولكن يظل في القصة ما هو أكثر. فرغم أن العديد من آرائي عن الجمال الشكلي قد حددتها البيولوجيا والتنشئة، قبل وقت طويل من أن يمكنني استخدام فكري لدراسة ذاتي وتنظيمها، فآرائي عن الحب هي نتاج لي أكثر بكثير، كما قد يقال، من مجرد افتتاني بداكنات الشعر. ذلك

أني ما أن امتلكت المعرفة والوعي الكافيين (ومنحت الدافع) لتفحص ذاتي وتصحيح وتكييف كياني بشكل أكثر عقلانية، فقد أصبح ما أنا عليه ملكي أكثر من ذي قبل، مختارا أكثر من معطى. ورغم أن نضج الشخصية هذا كان محتوما في النهاية، تظل الفكرة أنني أنا ـ شخصيتي، وعيي، فكري ـ كنت مساهما أشد سببية، وعنصرا أشد ضرورية، في تشكيل ذاتي الناضجة، من تلك الأسباب الخارجية الأخرى، التي إنما ولّدت شخصيتي وقدرتي الوليدة على الفكر والوعي، وهي الأمور التي ساهمت بدورها في بناء ما أنا عليه الآن. وذلك ليس بالأمر المهمل.

حين وقعت في غرام زوجتي، لم يكن جمالها، وبالتأكيد لم تكن مؤهلاتها كمصنع للأطفال، هي ما حركني حقا. بل كان ما هي عليه. فنفس شخصيتها، معرفتها، وتصرفاتها هي ما اكتشفت أنها الأشد تناغما مع مُثلي الخاصة. فهي تمثل نوعا من البشر أريد للعالم أن يعمّر به، نوعا من الأشخاص يجعل البشرية برأيي تستحق الوجود أصلا. فعندي لم تكن الفكرة الحاسمة «هل ستكون مذهلة في السرير؟» أو «هل ستكون أما صحية لأطفالي؟» بل «هل سأكون سعيدا في حياتي معها لبقية عمري؟» وحين يكون الجواب على هذا السؤال الأخير ليس مجرد «نعم»، بل «دون تردد!» فإن ما لديك هو الحبّ.

ربما يتركنا تقرير U.S. News مع انطباع أن ذلك كله عرض جانبي، لكن الانجذاب الجسدي هو ما يجري فعلا. ولكن أي شخص قد مرّ بالحب فعلا يعرف أن ذلك سخيف. فالحب، بعد كل شيء، هو الإحساس الأعظم الذي نستشعره ونحن نتأمل شيئا لا يجعل الحياة تستحق العيش فقط، بل ومشوّقة بشدة. إن جسدا جذابا ربما يأسرني،

Tele: @Arab_Books

لكنه لن يمنح حياتي أي معنى. ولكن حين نجد معنى كهذا، فإن قوة ذلك الاكتشاف رائعة. وهذا هو السبب في أن الحب إحساس بهذه الدرجة من التحريك والإثارة ـ فهو يخبرنا بأن شيئا ما محرك ومشوق لنا بأعمق نحو ما يمكن لأدمغتنا تقديره. واعذروني إن كان ذلك يبدو رومانسيا أكثر منه بيولوجيا. فالبيولوجيا ليست سوى الروابط، السبورة، الصلصال. أما الحب فهو المنتج، الصورة، المنحوتة، التي جعلها ممكنة هذا الأساس من الدم واللحم الذي يجعلنا بشرا متفردين، ويمنحنا القدرة على الاستيعاب، التفكير، وامتلاك المُثُل ورعايتها.

لأجل معالجة علمية حديثة لعاطفة الحب، بكل عيوبه وأمجاده، انظر:

Helen Fisher, Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love (2004).

10.4 طبيعة الروحانية

في القسم I («**كيف وصلت إلى هنا**») قمت بوصف تجاربي الروحية الخاصة مع الطاو، التي اكتشفت لاحقا أنها كانت طبيعية كليا. ورغم أن أكثر الناس يفترضون أن كونك «روحانيا» يقتضي أن تكون «متدينا»، فذلك ليس بالترابط الضروري. فحين يتحدث الناس عن حياة روحية، يشيرون إلى شخص يفكر في أمور أسمى، غير مهووس بالربح أو التملك، ومخلص بحماسة لاعتقاد ما حول معنى الحياة والطريق إلى السعادة. لكن ذلك يصف أي فيلسوف مخلص. وحين يتحدث الناس عن «تجربة» روحية، فهم يشيرون إلى إحساس موحد من الروعة، السلام الداخلي، والاستنارة، يتكلل بتوقير للحياة والطبيعة، وتأمل ذاتي صادق حول هذه الأشياء وحول الذات أيضا. ولكن حتى ذلك أيضا

Tele: @Arab_Books

يمثل تجربة أي فيلسوف مخلص. فأنا أحيا حياة روحية، لأني أحيا حياة عقلية مدروسة، أهتم باعتقاداتي بعمق، وأهتم بمثُلي الخاصة وبالسعادة البشرية أكثر مما أهتم للأشياء المادية، كما أختبر الروعة، السلام الداخلي، والاستنارة وأنا أتعمق في العقول البشرية والعالم الطبيعي.

إن الخبرة الروحية تقود إلى نمط الحياة الروحي وتعززه، وفي هذا الصدد فقد كان طريقي إلى الطبيعية الوجودية عبر الطاوية عرضيا. ذلك أن الطبيعية الوجودية لا تملك تراثا روحانيا متطورا، رغم أنه كان هناك العديد من الملحدين الروحانيين، من روبرت إنغرسول وحتى كارل ساغان وكورليس لامونت. وقد يفاجأ العديد عند قراءة هذه الكلمات بقلم ساغان:

ليس العلم متوافقا مع الروحانية فقط؛ بل هو مصدر عميق للروحانية. فحين نتعرف على مكاننا في اتساع من السنوات الضوئية وعلى مر العصور، حين نستوعب التشابك، الجمال، والرقة في الحياة، فإن ذلك الشعور المتصاعد، ذلك الإحساس بالبهجة والتواضع متحدين، روحاني بالتأكيد.

وليس هذا بالشعور النادر بين العلماء، مما يثبت أن الروحانية ليست حصرية لدى ما نعتبره عادة حياةً «دينية»، كما لا يعني الأمر دوما شيئا فوق طبيعي.

إن التأمل كطريق علماني نحو الاستنارة الروحية ربما يكون بلا نظير، ويجدر بالجميع إتقانه. وله فعلا آثار مفيدة في الصحة وتفهم الذات. ولكن الطريق الأكثر شيوعا إلى الروحانية الملحدة هو عبر تقدير العلم:

فمن خلال التفهم الحق لروعة الطبيعة وتعقيدها، لطالما مرّ العلماء بيقظة روحانية لم تكن لها أي علاقة بالله، ولكن كانت لها كل علاقة بالتوقير والذهول العميقين في وجه الجمال الهائل، القوة المخيفة، والعمق والتعقيد غير المتصورين للزمان والمكان. وهي تحدث فينا الإحساس بمدى ضآلتنا وعدم أهميتنا، ومدى روعتنا رغم ذلك.

إن كان ذلك يبدو أشبه بتجربتي الطاوية الخاصة، فلا أظن أن ذلك محض مصادفة. فأنا أشك في أن لكل التجارب الدينية طبيعة جوهرية واحدة، تشكلها وتفسرها من ثم هذه الرؤية اللاهوتية أو الماورائية أو تلك. بكل تأكيد، لا يمكنني التفكير بتفسير أفضل لهذا التنوع الهائل من التجارب الغنية الصادقة للنشوة الدينية التي تحدثنا عنها كل تراثات العالم، لأن ذلك واقع لا يمكن تفسيره بافتراض أن أحد هذه الأديان فقط هو الحق.

يجدر بنا الإقرار بأن الخبرات التي تصنفها كدينية أو روحية إنما توجد كمجموعة جزئية من الخبرات النفسية المعتادة، وليس كأمر مختلف ومستقل عنها. وذلك ليس لأننا ملزمون بافتراض أنه لا شيء فوق طبيعي أو مميز يقابل هذه الخبرات الروحية. بل لأننا قبل أن نصل لأي استنتاج كهذا أصلا، علينا الاعتراف بأنه ما من طريق أصيل للتفريق بين الأحداث النفسية المعتادة والأحداث الروحية. ولأنها تنشأ من نفس المجال (حياتنا العقلية)، تظل هناك دوما إمكانية أنها مجرد جوانب مختلفة من الشيء نفسه. ولعلها لا تقابل أي شيء خارج وجودنا العقلي الخاص.

وبالخصوص، فيمكن للخبرات الروحية أن تمثل لمحات عن

أنفسنا وعن فهمنا لكل الوجود، أكثر من أي شيء يتجاوزنا أو يتشاركه الآخرون. بالطبع، يمكن لكل الناس من حيث المبدأ أن يشتركوا في نفس أنواع العواطف ويصلوا إلى نفس نوع الفهم ـ ذلك أننا نتشارك نفس البيولوجيا، على كل حال، والحقيقة حول علاقتنا بالعالم الكلي هي حقيقة عالمية. والمؤكد أنه يجب تفنيد هذه الإمكانية وأمثالها قبل أن يمكننا أصلا أن نفترض العكس.

إني أرى أن الأدلة تقف بوضوح لصالح السبب الطبيعي الداخلي، وليس أي سبب متعالٍ فوق طبيعي. كثيرا ما يبدو أن المزاعم الدينية يعتقد بها لأجل قيمتها الشخصية في الإجابة على الحاجة البشرية لمعنى نهائي في الحياة، أكثر من وزنها المنطقي أو التجريبي. ففي حين توجد عدة تراثات روحية متناقضة لكنها «واقعية» بنفس القدر، فالأمر الوحيد الذي يبدو أنه شائع في كل خبرة روحية هو أن يتم (أو يمكن) تفسيرها بنحو ما يتعلق «بالمعنى النهائي للحياة». وإن كانت الخبرة، مهما كان تفسيرها، تلبي هدف الإجابة عن حاجتنا للمعنى جيدا، فسيكون ذلك أهم للمرء من كون الاعتقاد متسقا، مبررا، أو صحيحا.

لكن هذه القفزة يرافقها افتراض باطل: هو أنه ما من جواب آخر مرضٍ، «ولهذا» فلا ينبغي النظر أصلا لأي جواب آخر. وهذا قد يفسر لماذا يقاوم المؤمنون الخلّص محاولات تحدي اعتقاداتهم، بل وكثيرا ما تكون منيعة برأيهم. وهذا النوع من السلوك، الذي يبدو لاعقلانيا وبلا تفسير، يبدو على الأقل قابلا للتفسير حين نفهم أن المخلصين دينيا هم أكثر اهتماما بأمور هي عندهم أهم من الحقيقة ـ كالمعنى النهائي للحياة. وحيث أن المنافع الشخصية العاطفية التي توفرها

Tele: @Arab_Books

المعتقدات الروحية لا تعتمد على كون تلك المعتقدات صحيحة، فإن صحتها تصبح عمليا بلا وزن.

وهكذا، فحين تقدم كل من المسيحية والبوذية، مثلا، تفسيرا فوق طبيعي لعللنا، وحلا فوق طبيعي بالمثل، فضمن ذلك كله يكمن نظام اعتقاد عملي خالص، لا يوفر معنى نهائيا للحياة فقط، بل ويحاول إنتاج قدر أكبر من السلام والسعادة عبر توفير معيار أخلاقي، إضافة إلى سبب للسعي نحوه. ولكن أيا من ذلك لم ينجح علميا، أو يختبر تجريبيا، وكل هذه المنافع إنما تكتسب بمجرد **الاعتقاد** بهذه المزاعم، وليس لكونها صحيحة **فعلا**، في خلاف واضح مع الادعاءات العلمية (ناهيك عن التقنية)، حيث عادة ما تكتسب المنافع فقط حين نعتقد بما هو صحيح، وكثيرا ما تخلق أخطار واضحة نتيجةً للاعتقاد بالأباطيل.

ولست هنا أجادل حتى بأن كل الادعاءات الدينية باطلة. فكل شيء قلته لحد الآن ينطبق على كل الأديان، سواء كانت ادعاءاتها صحيحة أو خاطئة. وحيث أن أي علامة دالة على الخبرة الروحية يمكن أن توجد أيضا في الهلوسات وسائر الظواهر الدنيوية، فهي غير مفيدة **بحد ذاتها** في الدلالة على أنه يمكن بنحو معقول اعتبار تجربة ما موصلة إلى حقيقة دينية عميقة.

وبغض النظر، فيبدو واضحا أن الخبرات الروحية (حتى الملحدة) هي على الأقل نافعة بالإمكان، وتساهم بسمة مفيدة وضرورية في الحياة البشرية. ومهما كان التأويل الديني الذي يعطى لها، فكثيرا ما تنتج وئاما عاطفيا ورضا، صفاء في الفكر والنظرة، بهجة وتواضعا. وحيث أن كل هذه عواطف، فيمكننا تخمين ما إذا كانت تقييما دقيقا

لموضوعها (انظر III.10.1، «**العاطفة كتقييم**»). وإن كان موضوعها هو ذاتنا وعلاقتنا بالكون، فتقييمها يبدو لي صحيحا جدا. هذه المنفعة يمكن اكتسابها بوثاقة من الخبرات وحدها، دون أن تستمدّ منها أي استنتاجات ذات طبيعة موضوعية. ولكن حين نضيف إلى التجربة الخام، حين نستخدم الشعور الداخلي «كبرهان» على شيء ما حول الكون بنحو مستقل عنا، فيظهر عندها خطر أننا قد نضلل أنفسنا ونمضي في مسار باطل، مسار قد يكون ضارا أو هداما لنا أو للآخرين، أو قد يلهينا عن أشياء أهم وأروع.

ونحن نعلم بأن ذلك قد يحدث. فالعديد من الإسلاميين يستخدمون خبراتهم الروحية لتبرير المجازر الجماعية والمعاملة الوحشية للنساء، مفسدين بالتالي تلك البهجة التي تمنحها إياهم حياتهم الروحية، ومترجمين إياها إلى حقد بدل الحب والرضا الذي كانوا سيقبلون به خلافا لذلك. وبالمثل، فالعديد من المسيحيين يستخدمون خبراتهم لتبرير الطاعة العمياء لتراث بشري أو كتاب (كالكتاب المقدس أو كتاب مورمون)، يحتوي أوامر ليست لائقة بالبشر أو بحضارتهم، ويفتقر لقدر كبير من الحكمة البشرية الضرورية - وأي حكمة مفيدة يحتويها إنما تكون معظم الوقت دفينة ومخفية خلف الرمز والمجاز، أو الأسلوب الواضح الرداءة، وبالتالي فكثيرا ما تفوّت أو يساء فهمها. ورغم أن البوذية والطاوية أقرب إلى الطبيعة البشرية والحاجات البشرية، وأسهل في تحويل خبرتهما الروحية إلى حياة نقية من الحب والرضا، فلا تزالان تدعوان للعديد من المعتقدات الباطلة، مثل التناسخ أو شرور التقنية - أو أهداف مستحيلة، كالتجرد من الذات والرغبة.

Tele: @Arab_Books

ويجدر هنا الخروج من ذلك باستنتاجين:

الأول: ولو كمسألة مبدأ، فإن النظريات عن العالم خارج عقولنا يمكن أن تنشأ عن الخبرة الروحية. ذلك أن هذا يصح على كل حالات الوعي. فيمكن لنزوة عشوائية خالصة أن تنتج نظرية قد يصادف أنها صحيحة، ويكون ذلك أرجح حين تأتي النزوة من عقل غارق بعمق في الوقائع ذات العلاقة ومتأمل فيها بانتظام. وفي حالة التأمل، قد يكون فكرك أحيانا أصفى من ذي قبل، ويتوصل إلى معلومات في داخلك لم يتوصل إليها من قبل، أو يدرك أنماطا فاتته من قبل. ولكن كل هذه النظريات لا تختلف عما سواها: فسيظل عليها أن تختبر منطقيا وتجريبيا قبل أن تنسب لها أي قيمة معرفية. فلا يمكننا أن نعلن صحة نظرية ما بمجرد دخولها الباب، اعتمادا على بصيرة ذاتية خالصة. فذلك منهج سيئ، كما نعرف جيدا (انظر **II.3**، «**المنهج**»).

الثاني: من العبثي أن تستند إلى كيف تحول تجربة روحية حياة شخص ما «كبرهان» على أن دينا ما صحيح. فالتحول الحياتي ينتج كلما ألقى المرء انتباها أكثر لمثال ما مما يفعل مع تفاصيل الحياة، وهو يحدث كلما مر المرء بتجربة عاطفية طبيعية كالتي وصفتها أعلاه. ولا يهم إن كان ذلك المثال صحيحا أو لا، أو كيف تفسر هذه الخبرة ـ وهكذا، فطيارو الكاميكازي، الانتحاريون الإسلاميون، المتشددون الماركسيون، طائفة بوابة السماء، جونز تاون، قصص التغيرات الشخصية الهائلة بفضل الساينتولوجي، كل هذه تتضمن اختبارا لتحول الحياة يشبه غيره في كل وجه، تماما كما يصف المسيحيون المولودون ثانيةً والبوذيون، وكما وصفت بنفسي، كمؤمن بالطاوية.

Tele: @Arab_Books

إن إيمان العديد من الاشتراكيين بالماركسية قد حول بعضا منهم فعلا إلى أشخاص أشد عطفا، حيث باتوا يحبّون الفرد العادي ويعتنون بحاجاته ورفاهه. فهل يجعل ذلك الماركسية صحيحة؟ إن إيمان العديد من أتباع الديانتيك قد حولهم إلى أشخاص عطوفين. هل يجعل ذلك الساينتولوجي صحيحة؟ إن إيمان أتباع جيم جونز قد جعلهم جميعا، وفق كل الروايات، أشخاصا أشد عطفا مما كانوا عليه، وصولا إلى لحظة شربهم للعصير المسموم. فهل كان جيم جونز إذن محقا بأي حال؟ هيهات. ولهذا، فإن القوة التحويلية للدين ليست دليلا على صحته، بل على توق إنساني عالمي إلى مجتمع محب، يمكننا فيه أن نجرب السعادة والمعنى. لكننا لا نحتاج لأي يقينيات فوق طبيعية لتحقيق ذلك. فالإنسانويون العلمانيون يمكن أن يقعوا أيضا في حب مثال ما - في حب الطبيعة والبشرية - وحياتهم تتحول بالفعل بفضل ذلك تماما بقدر ما يحدث لأي متدين مخلص.

ويظل هناك المزيد حول ذلك. فأعنف حالات التحول التي نقرأ عنها دوما، هي التي كان المتحولون قد وصلوا فيها لحالة من اليأس أو الحيرة القاتلة، والانقطاع التام عن أي فلسفة مغنية وداعمة للحياة، وكثيرا ما يهبطون إلى دوامة أو ضيقة أخلاقية - ومن ثم يقعون على اكتشاف عن كيفية إصلاح حياتهم، وسيكون البقاء على صلة مع الخبرة العاطفية التي ألهمتهم هو ما يجعلهم أسعد. وهذه واقعة عامة، وليست خاصة بأي دين أو بالدين بحد ذاته. ولكن عنفها يمكن بالتأكيد أن يلهم قناعة عميقة بأي اعتقادات ترتبط باطلا بهذا الحدث.

علينا أن نرفض كل الأوثان الباطلة ونلتزم الحقيقة البسيطة (انظر

IV.2.2.4، «الدين كدواء»). وعندها سنرى أن الصفتين اللتين كثيرا ما يدعى أنهما روحيتان، أي «الأمل» و«الإيمان»، طبيعيتان بالكامل. «فالأمل» هو الإيمان بنفسك، وبأحبتك، وبإمكانية تحقيق أهدافك وأحلامك. وحتى بعدما ترحل، فإن ما تفعله اليوم سيساهم في الحلم الجماعي للبشرية (انظر VII.6، «جنة الإنسانوي العلماني»). ولو أنك عشت حياة من الحكمة والتأمل الذاتي، من النشاط والإبداع، فسيكون هذا الإيمان مبررا، ومرتكزا إلى فهم متين للمعنى في حياتك. وقد أثبتت في ما مضى أن المعنى ينتج منا، وليس من شيء ما «في الخارج» (انظر III.7، «معنى الحياة»). أما «الإيمان»، فأعني به إيمانا تبرره الأدلة والفكر (انظر IV.1.3، «علم الإيمان»). وبهذا تكتمل الوصفة: المعنى الطبيعي، الإيمان المبرر، التأمل الذاتي المتواضع، والسعي المفعم بالروعة خلف الحكمة. امزج كل ذلك، وستكون الروحانية في متناولك. ودون حاجة لإله.

مصدر الاقتباس: Carl Sagan, "Does Truth Matter? Science, Pseudoscience, and Civilization," Skeptical Inquirer 20:6 (1996), p. 29.

ويبقى شاخصا كتاب: William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (1902)، إلى جانب: Charles Taylor, Varieties of Religion Today: William James Revisited (2002).

إننا نعرف الآن أن للتجربة الدينية والباطنية سببا ماديا معروفا في الدماغ البشري، ولهذا فهي ظاهرة بيولوجية طبيعية، انظر: Eugene D'Aquili & Andrew Newberg, The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience (1999) and Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (2001); Joseph Giovannoli, The Biology of Belief: How Our Biology Biases Our Beliefs and Perceptions (2000); John

Tele: @Arab_Books

Horgan, Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality (2003). وانظر أيضا مسرد المقطع IV.2.2.4، "الدين كعلاج".

أمثلة مهمة على الروحانية العلمانية، مع مناقشة لطبيعتها الخاصة، تتضمن: Robert Solomon, Spirituality for the Skeptic: The Thoughtful Love of Life (2002); David Cortesi, Secular Wholeness: A Skeptic's Paths to a Richer Life (2002); Matt Berry, A Human Strategy: Toward a Genuine Spirituality (1999); Carl Sagan, The Demon-Haunted World: Science As a Candle in the Dark (1997) and Richard Dawkins, Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder (2000). كما يناقش هذا الموضوع عند: Martin Seligman, Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment (2002)، وكثيرا ما تتمثل الروحانية العلمانية في كتابات وخطب روبرت إنغرسول (راجع Roger Greeley, ed., Best of Robert Ingersoll: Selections from His Writings and Speeches, 1983).

Tele: @Arab_Books

IV ـ ما الذي لا يوجد؟

1 . لا متسع للخوارق

لقد فصلت لحد الآن كيف توجد معظم الأشياء **فعلاً** في الطبيعية الوجودية. إن رؤيتي الكونية تتطلب منك إنكار القليل جدا، وتتضمن الاعتقاد بالكثير ـ بكل ما تقود إليه الأدلة والمنطق. ومعظم ما يميز هذه الرؤية هو **كيف تُفهَم** ضمنها الأشياء، وما هي **طبيعتها**. ولكن يفترض أنه قد اتضح الآن أن الطبيعية الوجودية لا تترك متسعا كبيرا للخوارق، أي كل ما هو غير أو فوق طبيعي؛ الآلهة، الأشباح، القوى الروحية، الشفاء الإيماني، سمّه ما شئت. أي شيء يتضمن كائنات واعية أو قوى وراء الطبيعة (بمعنى أنها لم تتأسس أو تتشكل طبيعيا، أو وجدت قبل الطبيعة أو بمعزل عنها)، وأي شيء عقلي صرف (كالتحكم الحقيقي للعقل في المادة أو الخصائص العقلية الصرفة، مثل الرغبة المتجردة)، كل شيء من ذلك تستثنيه الطبيعية.

لقد ناقشنا من قبل أسباب الاعتقاد بالروح المتجردة المنفصلة عن الدماغ [III.6، «**طبيعة العقل**»] والأسباب الموجبة لتقديم تفسير دنيوي للأشياء المجردة والتجربة الروحانية [III.5.4، «**الأشياء المجردة**» و

Tele: @Arab_Books

III.10.4، «**طبيعة الروحانية**»]. كما تعرضنا خلال ذلك لسؤال الإيمان بالله أو الخالق مرارا عديدة، منتهين دوما مع نتائج سلبية.

ولكن كما يمكنك أن ترى من هذه الأمثلة، فإن رفضنا للفوق طبيعي ليس قبلياً ولا يطلق «قبل التمعن في الحقائق». بل إنه يأتي تحديدا من التحقق العلمي من الأدلة. بالطبع، فإن كانت هناك أشياء كالظواهر الفوق طبيعية، فلدى الطبيعي الوجودي سبب وجيه لتوقع أنها ستكون مفسرة تماما بوصفها أنماطا طبيعية من المادة ـ الطاقة تتحرك في الزمان وفقا لقوانين الفيزياء، تماما ككل شيء آخر. ولكن لو أثبتت الأدلة غير ذلك (وأمكن للعلماء العثور على تلك الأدلة إن وجدت)، فسيثبت ذلك أن الطبيعية الوجودية غير صحيحة. ولكن أدلة موثوقة لا توجد على أن هذه الكيانات أو الظواهر موجودة في المقام الأول، ناهيك عن الآليات المذهلة التي ستجعل منها فوق طبيعية حقا. اجمع ذلك إلى الأدلة العلمية الوفيرة على أسباب أخرى للاعتقاد بأشياء كهذه، ولن يتبقى لديك سبب للاعتقاد بالخوارق.

لن أسترسل في هذه النقطة عبر تفنيد كل ادعاء خوارقي شائع ـ فهناك آلاف الادعاءات، من التنجيم (الذي توجد منه ثلاثة أنواع مختلفة تماما)، إلى البيغ فوت (الذي يبدو أن له أقارب غرباء آخرين في الغابات والمستنقعات في أرجاء الولايات المتحدة). إن ما قلته من قبل عن الروحانية والنكوص لحياة سابقة [**III.6.7**، «**أدلة ضد فيزيقية العقل ـ الجسد؟**»] ينطبق على كل ادعاءات الخوارق الأخرى التي بحثت فيها أنا وغيري: فجميعها يملك تفسيرات حاضرة ضمن الاحتيال، خداع

Tele: @Arab_Books

الذات، أوهام الحواس، و«صناعة الأسطورة». وفي كل حالة تم البحث فيها علميا خلال المئة عام الماضية، لو اكتشف أي شيء على الإطلاق، فهو أن أحد هذه الأسباب الأربعة كان يلعب دوره.

وبدلا من ذلك، فسأترك المسرد التالي لمن يبحثون عن القصة الحقيقية للأدلة المدعاة على الخوارق. ثم أمضي لتفصيل لماذا تقدم المناهج العلمية والتاريخية أسبابا جيدة لعدم الإيمان. ثم أختم هذا الجزء من الكتاب باستعراض لبعض الأسباب الدافعة للتشكيك بوجود إله.

لمزيد من القراءة، انظر قسم الشبكة العلمانية حول «الباطنية والخوارق Mysticism and the Paranormal» (www.infidels.org/library/modern/paranormal/) ومقالي «Defending Naturalism as a Worldview: A Rebuttal to Michael Rea's World Without Design» (2003، at www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/rea.shtml)، الذي يناقش بتفصيل أكثر فكرتي عن الفرق بين الطبيعي والفوق طبيعي.

وهناك العديد من الكتب القيمة حول غياب الأدلة على الفوق طبيعي: Massimo Polidoro، Secrets of the Psychics: Investigating Paranormal Claims (2003); David Marks، The Psychology of the Psychic، 2nd ed. (2 000); Wendy Kaminer، Sleeping With Extra _ Terrestrials: The Rise of Irrationalism and Perils of Piety (1999); Stua rt Vyse، Believing in Magi c (1997); Michael Shermer، Why People Believe Weird Things: Pseudoscience، Superstition، and Other Confusions of Our Time (1997); Susan Blackmo re، In Search of the Light: The Adventures of a Parapsychologist (19 96); Joe Nickell، Entities: Angels، Spirits، D emons، and Other Alien Bei ngs (1995) and Looking for a Miracle: Weeping Icons، Relics، Stigmata، Visions & Healing Cures (1993); John Cornwell، The Hiding Places of God: A Personal Journey into the World of Religious Visions، Holy Objects، and Miracles

Tele: @Arab_Books

(1991); John Schumaker، Wings of Illusion: The Origin، Nature and Future of Paranormal Belief (1990); and Terence Hines، Pseudoscience and the Paranormal: A Critical Examination of the Evidence (1989).

والأفضل بين الجميع هي أعمال جيمس راندي، الذي يملك جائزة قدرها مليون دولار تقبع في البنك بانتظار أي شخص يثبت أي شيء خارق ـ ولكن لم يفز بها أحد خلال عشرين عاما. اقرأ كتبه: Flam! Psychics، ESP، Unicorns، and Other _ Flim Delusions (1988)، An Encyclopedia of Claims، Frauds، and Hoaxes of the Occult and Supernatural: James Randi's Decidedly Skeptical Definitions of Alternate Realities (1997)، and (with Carl Sagan)، The Faith Healers (1989).

1.1 العِلم والفوق طبيعي

هناك عموماً توجهان في الدفاع عن الاعتقاد بالفوق طبيعي. الأول هو ادعاء أن هناك حقائق تدعم ذلك، وهذا هو الغرض من الخدع والأساطير والقصص المضخمة أو المختلقة، والدور الذي تلعبه الأوهام والأخطاء والاستنتاجات العجولة. ولكن هذا يعرض ادعاءات كهذه للدراسة العلمية والتاريخية، وحين يأتي العلماء والمؤرخون يطرقون الباب، يحدث دوما أحد أمرين: إما أن ينسحب من يطلقون الادعاء أو يرفضون تقديم أدلتهم للبحث، أو ينكشف أن أدلتهم زائفة أو بلا أساس. وسيكون من غير المحتمل استثنائياً أن يحدث هذا الأمر بكل اتساع، اتساق، وتكرار خلال مئات السنين، إلا إذا لم يكن هناك أي شيء فوق طبيعي كي يُعثر عليه أصلا.

ولكن هناك توجها ثانيا، يتجاوز العلم كليا، ويدعي أن هناك نوعا من «الميتافيزيقا» المتفوقة. كما يتخذ أسماء أخرى، ويتستر تحت عنوان اللاهوت أو «الفلسفة الأولى» وهكذا، ولكن كل ذلك يعني الأمر نفسه:

Tele: @Arab_Books

ادعاء الوصول إلى الحقيقة عبر الجلوس على أريكة والتحليق في تفكير مجرد. والعديد من الحـجج على وجود الله أو الأرواح المتجردة ليست إلا ذلك: فهي تدعي أنها تثبت نقطة ما من خلال المنطق الصرف وانطلاقا من مبادئ عامة، دون حاجة منها للأدلة حتى، عدا ملاحظات المتفلسفين على الأرائك. وبالفعل، فكثيرا ما يدعي الميتافيزيقيون أن هذه الاستنتاجات سابقة للأدلة في القيدة واليقين. فعلى كل حال، كما يقولون، لو ناقضت الأدلةُ العقلَ السليم، فذلك من سوء حظ الأدلة.

لعلك قد لاحظت أنه من بين المناهج الستة للتوصل لأي حقيقة مقبولة التي أقبل بها، فإني أضع الميتافيزيقا في **القعر** من القائمة. ومع أن العقل يأتي أولا في مخططي، فإن ما أعنيه بالعقل هو ببساطة تحليل أفكارنا حول الأشياء، مما لا يمكنه إلا أن يعلّمنا حقائق حول هذه الأفكار، وليس حول ما إذا كانت هذه الأفكار تنطبق على أي مكان في العالم خارج تخيلنا. وحين يأتي الأمر لهذا السؤال، فإني أضع العلم في المقام الأول، لأنه ما من مشروع آخر يقدر مثله على اكتشاف الحقائق حول العالم. وسأشرح الآن لماذا الحال كذلك.

1.1.1 «المنهج العلمي»

إن البذرة التي ولد منها النجاح العلمي هي عملية من ثلاث خطوات: التخمين، الاستقراء، والاستنتاج. في العموم، نقوم بالتعرف على مشكلة، نجمّع البيانات ذات العلاقة، ونصوغ فرضية (عادة ما تكون نموذجا تفسيريا لما يحدث فعلا)، ونختبر التوقعات التي تنطوي عليها هذه الفرضية - أي نبحث عن كل ما يجب أن يحدث فعلا، وما

Tele: @Arab_Books

لا يجب أن يحدث، إن كان نموذجنا صحيحا. بعبارة أخرى، فإننا «نخمّن» إبداعيا فرضية من مجموعة ما من الأدلة وأسئلة حول الأدلة، ثم «نستنتج» منطقيا ما هي الحقائق الجديدة التي يجب أن تؤدي إليها فرضيتنا إن كانت صحيحة، ثم نستخدم أي واحدة من بين تشكيلة من الطرق التجريبية («الاستقرائية») لاختبار تلك الفرضية، عبر التأكد مما إذا كانت تلك التوقعات الجديدة ستصمد.

إن فائدة هذا المنهج لها ثلاثة مستويات: الأول، أنها تتقبل الإبداع. فالنظر في الطبيعة والخروج بتخمينات حول كيف تعمل الأشياء، يدفعه منذ بدايته حس الفضول والخيال، وهما وفيران بشدة عند البشر. الثاني، أنه لن يجعلك تذهب للعمل على إثبات أي شيء ما لم تقم أولا بتحليل معاني تخميناتنا، تطبيق المنطق الصارم على أفكارنا، ودفعنا إلى مواجهة كاملة مع ما قد تؤدي إليه نظرياتنا إن كانت صحيحة أو خاطئة ـ بعبارة أخرى، فإنه يوحّد إبداعنا مع أقوى أدواتنا على الأطلاق، العقل. والثالث، أنه لا يسمح لنا بالفرار بادعائنا لأي شيء من دون برهان ـ وأفضل من ذلك، فإنه يفضّل بالخصوص نوعا غير اعتيادي من البرهان، لا الأدلة فقط، بل الأدلة التي لم يتوقعها أحد.

حتى ظهور نظرية النسبية لآينشتاين، ما كان لأحد ليعتقد بأن المادة يمكن تحويلها إلى طاقة أو أن الجاذبية تثني الضوء، ولذا فقد كان من المفاجئ أن نعرف بحدوث ذلك، تماما كما توقعت نظريات آينشتاين. إن قدرتنا على توقع أشياء ما كنا أبدا لنخمنها من قبل، من الوقت الذي تنفجر عنده البراكين، إلى نتيجة المزج بين مركبين كيماويين، هي شهادة يومية على صواب معرفتنا العلمية. وهذا يصح حتى حين تكون الظواهر

Tele: @Arab_Books

معروفة، ولكن العلاقة بينها مفاجئة، كاكتشاف نيوتن أن نفس القوة التي تجعل التفاح يسقط على الأرض، هي ما يجعل الكواكب تدور حول الشمس.

حين تتوقع نظرية علمية حقيقةً لم يرَها أحد من قبل، أو يعتقد بها من قبل، فهناك رهان جيد جدا على أنها صحيحة. فلا يمكنك أن تجد برهانا أفضل من هذا. لا يمكن لأحد أن يدعي أن العلماء إنما يرون ما يدّعون رؤيته فحسب، إن كانت تفسيراتهم للحقائق الموجودة تُنتج، وكذلك تفسّر، حقائق جديدة تماما. وحين ترى ذلك مرة بعد أخرى، فإن الكون وحده هو ما يعمل (وهو شرط «المفاجأة»، وفق II.3.1، «**إيجاد المنهج السليم**»).

ولكن هذا الإجراء لا يولّد «العِلم» تلقائيا. ذلك أن الشيطان في التفاصيل. فالطرق المحددة التي يمكن بها تنفيذ هذه الخطوات الثلاث تظل بلا حصر، وبعض هذه الطرق سيئ والآخر جيد. والعلم إنما يبحث عن تلك الطرق التي تعمل جيدا، ويتخلى خلال تقدمه عن الطرق التي لا تعمل، خصوصا تلك التي تقود إلى نتائج مضللة. ولكن الطرق التي تعمل جيدا تتفاوت وفقا لما تتم دراسته. وهكذا «فالمنهج العِلمي» يرمز في الواقع لخليط عديد المناشئ من «الطرق»، التي تتشارك في بعضها مجالات عديدة، ويخص بعضها الآخر مساحات بحث معينة، وهذه الطرق هي نفسها عرضة دوما للنقد والتغير بمرور الزمن مع اكتشاف مدى كفاءتها أو عدمه، واكتشاف طرق جديدة أشد كفاءة. حتى إن نفس السؤال يمكن استكشافه باستخدام عدة طرق مختلفة. وكثيرا ما يسعى العلماء لاستخدام العديد منها، حيث يوفر ذلك مزيدا من اليقين

في هذه النتائج لو تم التوصل إليها عبر طرق مختلفة تماما (وهو شرط «التقارب» وفق **II.3.1**، «**إيجاد المنهج السليم**»).

بالطبع، فإن ذلك أحد الأسباب في أنه كثيرا ما يصعب على العلماء أن يعبروا بين التخصصات. فالطرق عند البيوكيميائي لا تشبه الطرق عند النفساني بما يكفي لتخمين كيف يمكن للآخر أن يجري بحوثه، ما لم يكن لدى أي منهما ألفة سابقة مع مجال عمل الآخر. وحتى بعض الأفكار الشائعة، كاستخدام مجموعات الضبط أو تجارب العمى المزدوج، لا يمكن تطبيقها على كل المشكلات العلمية. وهكذا، فلا يمكننا تعريف العلمي على أنه ما يتم اكتشافه عبر استخدام مجموعات الضبط أو تجارب العمى المزدوج، أو أي مجموعة جزئية من الخصائص. فسيكون علينا أن نرمي بعلم الفلك بعيدا بوصفه غير علمي لو قلنا بذلك.

ولكن هذا هو عنصر قوة آخر للعلم، فالعلم لا يتعلق فقط باختبار الوقائع بحثا عن الحقيقة، بل وباختبار المناهج لأجل الدقة. ولهذا، فالعلم هو المسعى الوحيد الذي نملكه والذي يخصص بالكامل للبحث عن الطرق الأفضل للتأكد من الحقيقة. وهذا أحد الأسباب التي تجعل العلم ناجحا جدا، ونتائجه موثوقة جدا. ولكن ليس للميتافيزيقا أي مجال أو طريق لاختبار المناهج المختلفة لأجل الدقة، ولو أنها قد بدأت بإنتاج نجاحات في توقعاته لكان قد أصبح **عـــلماً**!

ومع ذلك، فهناك بعض المبادئ المنهجية التي تم إثبات أنها فعالة كونيا، وهي بمجموعها تجعل «المنهج العلمي» مَلِك المناهج. وحقيقة

Tele: @Arab_Books

أن بعض هذه المبادئ بحد ذاتها مخالفة للحدس إنما تؤكد قيمتها ـ لأن المنهج نفسَه يحقق شرط المفاجأة.

1.1.2 منفعة الشك

إن حقائق العلم مؤقتة وليست مطلقة. تخبرنا التصورات الشائعة بأننا نحتاج لحقائق مطلقة مستقلة عن الحكم الشخصي، لأن الحقائق المؤقتة خطرة، ولا تستحق العناء، و«ليست صحيحة فعلا» نوعا ما، والأفراد منحازون، خطاؤون، ومحدودون في القابليات. وبالفعل، يستنتج البعض أنه إن لم يكن هناك حقائق مطلقة، فلن تكون هناك معرفة، وإن لم نكن نعرف شيئا ما يقينا، فلن نعرفه أبدا. بل إن بعض نقاد العلم يقولون حتى أن العلم يستحق أن يرفض مباشرة لأنه دائم التغير، أو أنه نظرا لأن كل الحقائق تأتي من الأفراد، فكل الحقائق ذاتية وبالتالي متكافئة في القيمة. ولكنها جميعا استنتاجات لامعقولة. فقد أثبت التاريخ أن المعرفة المؤقتة مفيدة جدا لو ظهر تكرارا أنها صحيحة. ولا يحتاج يقيننا أن يصل ٪100 كي نعد معرفتنا موثوقة. إذ لا يحتاج المقامر إلى أمرٍ يقين كي يرى رهانا جيدا بالفعل.

إن السمة المؤقتة للعلم هي بشكل يخالف الحدس إحدى أفضل صفاته، لأن التقدم نحو الحقيقة وبعيدا عن الخطأ لن يكون ممكنا أبدا من دون التغيير، ولن يكون التغيير ممكنا أبدا من دون الشك والتردد الدائمين. كما أن العلم لا يمر ببساطة بأي تغير اعتباطي، كما يحدث مع الإيديولوجيا الدينية أو موضة الأزياء، كما لا يصمد طويلا في وجه الأدلة المضادة، مؤكدا أن الوقائع يجب بالتأكيد أن تكون مخطئة ما

لم تكن ملائمة للعقيدة السائدة. فحين يغير العلم استنتاجاته، يقوم بذلك دوما كنتيجة لمزيد من البحث، وليس أي بحث وحسب، بل الاستكشاف عبر العقل، والملاحظة، والتجريب. ولذا فالعلم يتغير ردا على تلك الاكتشافات التي يرجّح أنها تقودنا نحو حقائق حول العالم. وفي النهاية، فالأدلة هي السلطان. وستنحني الثوابت العلمية حتما لإرادتها.

إن الأمر الأشد مفاجأة هو كيف يمكن لنا أن نمتلك معرفة مؤقتة وفي نفس الوقت تستحق أن تسمى صحيحة. عادة ما نسمع عن حقيقة علمية يتنكر لها النقاد لأنها «مجرد نظرية»، كما لو كانت النظريات العلمية تصورات غير مثبتة ولا قابلة للإثبات. ولكن هذا خلط بين العلم والفلسفة. فالنظرية أو التخمين الفلسفي هي ذلك تماما، مجرد استخلاص مقبول، فرضية غير مثبتة، أو «أفضل حدس». ولكن النظرية المؤكدة في العلم يجب أن تكون بعيدة عن أي من هذه الأمور. فيجب أن تُثبت أو تُؤكّد بالتفصيل ـ كما يجب أن تستمر في النجاة من محاولات تفنيد توقعاتها ـ كي تنجح في الاحتفاظ بلقب كهذا. وإلا فالأنسب أن تعتبر فرضية أو حدسا.

كل نظرية مقبولة اليوم في العلم، مثل نظريتي التطور والنسبية العامة، تتمتع بدعم جيد، وليست «مجرد نظرية». ومع أن بعض الفرضيات تعرف أيضا بوصفها نظريات، فلا تزال توصف بحذر بأنها نظريات مقترحة لا مقبولة. وبالطبع، فحتى ضمن النظريات المقبولة، تتفاوت فيما بينها في مدى قوة دعمها عند أي وقت، في حين تم دحض بعض النظريات ولم تعد «علمية» بعد ذلك. وهذا هو أحد أعراض السمة

المؤقتة التي نتحدث عنها كفضيلة علمية، فنحن لن نتمتع بالثقة إلا إذا كانت الأدلة ولا تزال متضافرة. ويمكننا بسهولة أن نتخلى عن معتقداتنا ـ كل ما يتطلبه الأمر هو أن تثبت أنها خطأ.

في الحصيلة، فإن اعتماد العلم على الأفراد، وتشجيعه للتشكيك، لا يمثل إعاقة كالتي تظهر في مجالات أخرى، حيث تتطلب هذه المبادئ من الأفراد أن يقنعوا الآخرين بأدلة وتحليل سليم، وفقط حين تصل الأكثرية الساحقة من الخبراء في مجال ما إلى قناعة، يعلن العلم أن أمرا ما «صحيح». وهذا يقود إلى عملية أخرى من ثلاث خطوات تتكفل بتعريف العلم عبر مناهج أخرى: مراجعة الأقران، التأكيد، والإجماع. حيث يخضع العلماء ادعاءاتهم إلى مراجعة رسمية موسعة على يد أقرانهم، ويحاول علماء آخرون تكرار نتائجهم بهدف تأكيدها، وإن تجاوز ادعاء ما هذا الاختبار لعدد كافٍ من المرات، فسيبدأ بإقناع أكثرية ساحقة من الأقران، منتجا في النهاية الإجماع، حيث يتفق كل العلماء تقريبا على أنه صحيح. وهنا فقط يستحيل مجرد ادعاء إلى حقيقة علمية.

ليست هذه الحقيقة حاسمة أو نهائية، كما أن هذه العملية ليست كاملة، ولكنها أرجح رهان لدينا، تحديدا لأنه يجب أن تجتاز كل هذه الاختبارات من التشكيك والبرهان. وكما أثبت التاريخ أنه لا توجد طريقة أخرى للبحث بنفس القدر من النجاح أو المصداقية، فإن ذلك يعني أن الثقافة العقلية للعلم هي على شيء ـ بعبارة أخرى، أن التشكيك فضيلة. فالعلم يفرض المعيار الأعلى، حيث يتطلب أعلى معايير التحقق، ويستغل الحكام الأكثر خبرة والأعلى تدريبا، الذين يتم تشجيعهم على انتقاد أنفسهم لأعلى حد ممكن. وذلك هو ما يجعل العلم علميا.

وبالإضافة، فإن العلم لا يخفي أدلته أو يبني قضيته على الغوامض أو الوحي الشخصي، بل يكشف كل شيء للعلن، بحيث يمكن لكل الخبراء، وحتى لرجل الشارع الجاد، أن يتفحصوا أو يَزِنوا الادعاءات والحجج التي يقدمها العلماء إلى حد ليس ممكنا في أي مجال آخر، مما يجعل ذلك أكفأ تدقيق ضد الانحياز الفردي يمكن للبشر أن يخرجوا به. هل من المفاجئ أن الميتافيزيقا لا يمكنها ادعاء ذلك؟ أنى لها ذلك من دون أدلة تغيّر موقف المتشكك؟ فهي لا تفرض إلا المعيار الأوطأ.

1.1.3 علم الإيمان

ليس العلم والإيمان على تعارض ـ ما لم تُرِد لهما أن يكونا كذلك. فلو وضع أحدهم الإيمان قبل الحقيقة، فهو بذلك يتعدى الحدود. ولكن لو كان الإيمان هو ما يملكه الفرد لأن شيئا ما حقيقي، وليس العكس، فإن العلم يصبح هو الإيمان الواحد الحق. وهذه صفة أخرى مخالفة للحدس في العلم: أنه تجريبي بعمق، يقوم على المشاهدة والأدلة، ولكن «التجريبية» ليست هي المشاهدة والتجريب فقط، بل نظرة إلى الأشياء مبنية على الوقائع المشاهدة، وكل المشروع العلمي يتطلب على الأقل اعتقادا مؤقتا بأن هذه البنى صحيحة. فمن جهة يتطلب العلم إيمانا، إيمانا بأن مبادئ، نماذج، وهياكل معينة من المعرفة صحيحة. ومن جهة أخرى، فإن هذا الإيمان ليس أعمى، بل هو قائم على الأدلة. فهو إذن إيمان مبرر.

يبني العلماء إيمانهم بفضل أفكار، مبادئ، واستنتاجات العلم عبر الممارسة أو الاختبار المستمرين، وحين يتم تحدي هذا الإيمان، فإنهم

يعودون من جديد لتمحيص الوقائع، كي ينظروا ما إذا كان إيمانهم مبررا في ظلها. وهذا هو ما يجعل العلم مشروعا تجريبيا، أي حقيقة أنه في النهاية يبني ويبرر إيمانه عبر الاستناد للأدلة المشاهدة.

إن فكرة إيمان مدعوم تجريبيا هي فكرة يصعب على الكثير استيعابها، خصوصا لو كانوا معتادين على التفكير بأن «الإيمان» ليس سوى سبب للاعتقاد حين **لا تملك** أدلة. فلفظ «إيمان» يحمل كلا الدلالتين، فهو يعني «الاعتقاد» في بعض الحالات، وأيضا «سبب الاعتقاد» في حالات أخرى. والعلم في غنى عن هذا النوع الثاني من الإيمان. ولكنه غير صحيح أن العالم «لا إيمان لديه» بالعلم: فهو يؤمن به، إيمانا يتأسس على الأدلة التجريبية والعقل. وعبر الخلط بين هاتين الفكرتين عن الإيمان، يخلط الفهم الشائع انقساما زائفا بين الإيمان والتبرير التجريبي. أما العلم فيوحدهما.

1.1.4 قوة الاصطناع

صفة أخرى مخالفة للحدس من صفات العلم هي حقيقة أن مجموعة اصطناعية من الظروف يمكن أن تعلمنا حول العالم الطبيعي. وقد يبدو ذلك غير منطقي بوضوح، لكننا قد اكتشفنا أنه صحيح. فيمكن إثبات العديد من الحقائق العلمية، والتحقق من النظريات، دون استخدام التجارب. فعلم الفلك، الأرض، والحيوان، كلها تتضمن تقدمات لم يكن لها أي علاقة بالتجريب **في ذاته** ـ بل بمجرد النظر. حيث لا يمكن للجيولوجيين فعلا أن يخلقوا الجبال أو الانجراف القارّي في مختبر. ولكن يمكنهم تأكيد أشياء كهذه بفضل أدلة واسعة ومتضافرة في

إقناعها، بمجرد مشاهدة الطبيعة وتوثيق ما يجدونه. ولكن ذلك وُلِد من رحم الضرورة.

أما التجربة، خلافاً لذلك، فيعترف بها كل العلماء بوصفها أقدر الطرق إطلاقا على تفسير غوامض الطبيعة. وسر هذه القدرة هو أن التجربة تمكّننا، نحن المشاهدين، من التحكم بنتيجة عملية ما عبر التلاعب بالمتغيرات التي تلعب دورا، بما فيها البيئة نفسها. وخلافا لما قد يقوله لنا الفهم الشائع، فهذا لا يعني أن العالم يثبت أنه على صواب عبر التلاعب بالأدلة. فإن هذه الأدلة ستؤكد أو تفند النظرية التي يتم اختبارها، شاء العالم ذلك أو أبى. كما لا يعني ذلك أن التلاعب بالتجربة يبطل النتائج. على النقيض، فإن التلاعب بالتجربة هو ما يصادق على النتائج، عبر التخلص من عوامل سببية غير مرغوبة وتقليص المشاهدة في مجموعة مضبوطة من الأسباب التي يمكن للمشاهد التعرف عليها وتتبعها. وعلى هذا النحو، فإن التجريب المتأني هو ما يميز العلم عن «الميتافيزيقا».

1.1.5 الفرق بين الحقيقة والنظرية

تنكشف مفاجأة أخرى في الخلط الشائع بين الحقائق والنظريات. ففي المصطلح jargon العلمي، الحقائق هي ما شوهد بعناية أنه هو الواقع. والنظريات هي تفسيرات لهذه الحقائق. وهذا يختلف عن المصطلح الفلسفي والعامّي، حيث تكون الحقائق هي «كل ما أثبِت» والنظريات هي «كل ما خُمّن». أما عند العلماء فالحقيقة هي المشاهدة، والنظرية هي التفسير.

التطور مثلا حقيقة، فقد تطورت الحياة الحيوانية والنباتية **فعلا** من

Tele: @Arab_Books

الأبسط إلى الأعقد، عبر بلايين السنين، حيث تشترك الأنواع الحالية في سلسلة واضحة من الأسلاف الذين يسهل تعريفهم بالرجوع في الزمن، في سلالات تقترب فيما بينها. وقد **لوحظ**، ولم ينظّر، أن هذا هو الحال، وشوهد عبر طرق متضافرة عديدة: سجل الأحافير، سجل الأحياء، والعلاقات الجينية. ولتفسير هذه الحقيقة، فقد اقترح داروين نظرية الانتخاب الطبيعي، وهي نظرية مرت منذئذ باختبارات التجريب والمشاهدة، وأكدتها العديد من الطرق المختلفة.

ربما يتضح لاحقا أن نظرية الانتخاب الطبيعي خطأ، ولكن الأمر سيتطلب بعض النتائج المثيرة للإعجاب فعلا كي ينقلب هذا الهيكل الهائل من الأدلة التي تستند إليه، وحتى حينئذ فإننا لم نُسقِط بعد حقيقة التطور ـ فهذه الحقيقة ستبقى في انتظار تفسير (انظر III.8.2، «**التطور بالانتخاب الطبيعي**»). وبالمثل، فالكلام الشائع يقول أن «قوانين» آينشتاين للجاذبية قد فنّدت وأطاحت بقوانين نيوتن، ولكن الحقيقة عكس ذلك تماما. **فقوانين** نيوتن كانت ولا تزال حقيقة مشهودة، ولكن **نظريات** آينشتاين هي ما فسّر قوانين نيوتن. لقد قادت النسبية فعلا إلى بعض التحديثات في تلك القوانين لكي تناسب سياقات لم يلاحظها نيوتن أبدا، ولكنها استوعبت وفسرت مشاهداته بدلا من اطّراحها. ومن جديد، «فالقوانين» هي حقائق: أنماط وعلاقات شوهدت تكرارا في الطبيعة. ومن ثم تطوّر **النظريات** وتُختبَر **لتفسير** هذه القوانين.

يمكن لنظرية ما أن تكون من التأكيد بمكان، بحيث تقترب من اليقين الذي تتسم به الحقائق، ولكن ذلك لن يجعلها بعدُ حقيقة بالحسّ العلمي الخاص للكلمة: فالنظريات لا تشاهَد، بل يدلّ عليها عبر ما يُشاهد فقط.

Tele: @Arab_Books

وقد يمثل ذلك لغزا في نظر الفهم الشائع، حيث أن لدينا شيئا يمكن اختباره تجريبيا دون أن تتم مشاهدته، وهي فكرة مخالفة للحدس لطالما قادت إلى كثير من التهجم الجاهل ضد العلم. أما الفهم الصحيح فيكمن في الدور الذي تلعبه النظرية في تفسير الحقائق، ومن ثم التنبؤ بحقائق أخرى (في ماضينا أو مستقبلنا). إن تفسيرا كهذا يجب دوما أن يتضمن صفة غير مشاهدة واحدة أو أكثر (مثل لحظة السببية) تفسّر ما يتم مشاهدته، حيث لا يمكن للبشر أن يشاهدوا كل شيء.

في الختام، فنجاح نظرية ما في تفسير الماضي أو توقع المستقبل هو أساس الاعتقاد بأنها شرح سليم للأشياء؛ وذلك تبرير أكثر من كافٍ. فبعد كل شيء، وحدها النظريات تقودنا إلى تلك التوقعات المفاجئة التي تؤيد وتطوّر المشروع العلمي بأكمله.

1.1.6 زواج الإبداع بالحقيقة

في النهاية، علينا ألا ننسى كم هو العلم مبدع وخياليّ. فالصورة الشائعة عن العالم بوصفه متهكما، عاجزا عن التخيل، متحفظا بشكل أعمى، لا تعكس واقع أن العلم لا يتقدم إلا حين يكون البشر في أقصى إبداعهم، منقبين في خيالهم عن أفكار وطرق لاستيعاب حقائق ونظريات مختلفة. فالعلم هو الزواج الأمثل بين القوة النابذة للشك، والمطالبة بالأدلة التي تدعم كل ادعاء وكل عنصر من كل نظرية، والقوة المبدعة للاختراع والتخيّل.

ويفند ذلك أيضا الفكرة الزائفة عن أن العلم نشاط هدام، يجعلنا متشككين دون أمل، منتقدين بإفراط، وعدائيين للشعور بالدهشة. فالعلم مليء بالدهشة والجمال. وهو مصدر للاعتقاد وكذلك للشك.

لكنه بنّاء في الأساس. إن هذا الجانب الخلاق من العلم يتخلل كل الفعاليات العلمية. ففيه يتم تطوير طرق بارعة أصيلة لتجميع البيانات وتحليلها، اقتراح نظريات ذكية، وإجراء التجارب المبدعة. ولكن هذا لا يحط من قيمة النتائج العلمية، بل على العكس، فالعلم يحتاج لنزعة الاختراع هذه كي يصنع التقدم. فمن الفضائل الأخرى للعلم أنه مرن جدا، يمكنه أن يجد ويستغل طرقا مختلفة عديدة لاستكشاف ودراسة البشر وكذلك عالمهم الطبيعي. فالعلم ليس مقيدا بمجموعة واحدة من الطقوس أو الإجراءات. فهو متشوق لكل ما هو جديد وإبداعي.

هذا لا يعني أن النماذج، التفسيرات، أو الكيانات النظرية العلمية هي بنى بشرية، خلقها البشر من وحي خيالهم الخصب وحده. فالبرهان هو التجربة. إن ما يمنح العلم هذا النجاح هو تزويجه هذا المعين الذي لا ينضب من الخيال البشري مع الإخلاص لاختبار كل شيء تفصيلا على أساس الحقائق المشاهدة وقواعد التفكير. وهكذا يكتسب العلم أفضل ما في العالَمين؛ منافع الإبداع البشري من دون نقائص الخرافة أو الوهم، إضافة إلى منافع المطالبة بالبرهان التجريبي من دون القيود التي تفرضها البيانات، لو أخذناها لوحدها. وهذا هو الفرق الأشد أساسية بين العلم والميتافيزيقا.

1.1.7 دروس التاريخ وعبء البرهان

وهكذا ننتهي إلى الأدوات الثلاث الأشد حسما في العلم ـ التي تميزه بحق عن الميتافيزيقا: عبء البرهان، ميزان البرهان، وموس أوكام. ومع العبء نبدأ.

Tele: @Arab_Books

في القرن الأول الميلادي لم تكن لدينا أدنى فكرة عن السبب وراء حدوث البرق، ولكن كان لدينا تفسير فوق طبيعي متماسك، الفاعلية الإلهية أو الشيطانية، التي تتراوح من غضب زيوس إلى الأرواح الشريرة في السحاب. ولكن في نفس الوقت اقترح علماء القرن الأول أن البرق إنما يتسبب به الاحتكاك بين السحب المتصادمة، قياسا على اصطكاك أحجار الصوان. وهذا التفسير، رغم أنه محض تخمين، كان أقرب بكثير إلى الحقيقة. ولم تنقصه إلى المعارف التي لم تكتشف بعد حول الكهرباء والضغط.

وبطريقة كهذه، فقد وجد العلماء عبر التاريخ أن ما نسميها تفسيرات «طبيعية» تستمر بالعمل، خلافا للتفسيرات الفوق طبيعية؛ فالنجوم والكواكب كانت تتّبع فعلا مسارات متوقعة لا علاقة لها بالأحداث في حياة البشر، والأدوية المجربة كانت تشفي المرضي في أحيان أكثر من الرّقى، وقد ازدهرت الزراعة تحت الرعاية العلمية وتداعت في ظل الدعاء والسحر. ومن ثم وجد العلماء أن التفسيرات الذرية وكذلك «الطبيعية» عموما لكل الظواهر كانت ذات قوة تفسيرية أكبر من التصورات الفوق طبيعية، حيث تتوقع المزيد من الأمور، وبنجاح أكبر. وهكذا، فقد خمنوا محقين أنهم كانوا على شيء، وتوقفوا عن القبول بالتفسيرات الفوق طبيعية لأنها فشلت باستمرار ولم تملك أي أدلة تساندها.

وهذا هو السبب في أن العلماء في العصور القديمة لم يسعوا إلا خلف النظريات «الطبيعية». وحيث فعلوا ذلك فقد اقتربوا بشكل كبير من الحقيقة، مفصلين تفسيرات للصوت، الضوء، التطور، المناخ،

السموم، الأمراض، ومتقدمين أكثر نحو الحقيقة مما أمكن لأي لاهوتي أن يحققه، مع ما اتضح فعلا أنه الصواب. وللأسف، فقد ثبط من هذه الاكتشافات البارعة صعود المسيحية، التي إنما جمّدت العلم في مكانه لألف سنة، معتمدة بدلا عنه على «التفسيرات الفوق طبيعية» ومقولة أنه من التضييع أن ندرس الطبيعة في حين يجب أن نخلص أرواحنا بدل ذلك. ولم يتغير الحال حتى عصر النهضة، حين اكتشفت علوم الوثنيين من جديد، واستعيد الانحياز لصالح ما نسميه «الطبيعي» من جديد، ويا للعجب، فكل قرن مر منذئذ قد شهد تقدما غير مسبوق في معرفتنا وتحكمنا بالعالم.

ولهذا فهناك قيمة لافتراض الطبيعية في الممارسة العلمية، أي ما نسميه «الطبيعية المنهجية». فقد ثبت أنها صالحة كقاعدة أساسية هي الأرجح أن تحقق نجاحا، كما أنقذتنا من تضييع الوقت والموارد في طرق مظلمة. ومع ذلك، فهي ليست قانونا مطلقا. فقد تكون هناك أدلة على الفوق طبيعي في المنعطف التالي. ولكن الأدلة ضد هذه الإمكانية هائلة جدا، والأدلة لصالحها ضعيفة جدا، بحيث يكون حظك أفضل في القبض على البيغ فوت أو العثور على ذهب القزم الأخضر (لمزيد حول استخلاصنا للطبيعية، انظر III.2، «**الخطوط العريضة للطبيعية الوجودية**»).

ليس هذا سوى تطبيق شامل لمبدأ ضروري في كل بحث ناجح عن الحقيقة: أن عبء البرهان على أي ادعاء يقع على من يلقي بادعاء يناقض الحقائق المثبتة، أو يقوم على حقائق مثبتة أقل من أي فرضية أخرى. ذلك أن الحقائق حين تثبت، بتأكيد واسع ومتعدد الأوجه، فالرهان بكل وضوح هو على كونها صحيحة حين توضع ضد أي شيء يناقضها.

ولهذا يقع عبء البرهان ثقيلا على من يدعون للإيمان بأي شيء فوق طبيعي ـ وهو عبء لم يصلوا يوما للاقتراب من تحقيقه أصلا، بل الواقع خلاف ذلك، فكلما امتُحِنوا عن قُرب، لم يخرجوا بشيء.

وهذا سبب مهم لكون الميتافيزيقا عبدا للعلم لا سيدا له. فالادعاء الميتافيزيقي الذي يناقض العلم يفشل في تحقيق عبء البرهان، لأن الميتافيزيقا هي تخمين مجرد، أما العلم فهو ادعاء مدعوم جيدا عن الحقيقة. وأي ادعاء ميتافيزيقي يفتقر لدعم العلم أو مساندته لا يملك ما يوصي به، لا شيء بالتأكيد كالأدلة التي تؤسس للعلم.

1.1.8 ميزان البرهان والبرهنة على الاستثنائي

تعتقد خلقية الأرض اليافعة بأن الله صانع معجزات عظيم، قام لأمرٍ ما بإغراق العالم، إيقاف الشمس، فرق البحر، وإحياء الموتى، كما أنه، فوق كل ذلك، قد خلق الكون بأسره في حركة واحدة سريعة قبل بضعة ألوف من السنين ـ لكنه لم يعد يقوم بأي شيء مهم منذئذ. وهذا الاعتقاد يفشل في المصداقية مرتين؛ فهو يناقض الحقائق الواقعة، كما يتضمن حقائق ليست مشاهدة.

على سبيل المثال، فقد ثبت بما لا يقبل الشك العقلاني أن عمر الأرض وحدها يبلغ بلايين السنين، وأنه لم يغطِّها بأكملها أي طوفان. وبالمثل، فإن خالقا كهذا، بهذا النشاط في العالم والاستعداد لصنع المعاجز، وبهذا الاندفاع في مهمة خلاص البشر، يفترض به أن يمنحنا جميعا شتى أشكال الأحداث والرسائل الفوق طبيعية في حياتنا أيضا ـ لكن البنادق لا تتحول لورود، والكنائس لا تحميها حقول غامضة

من الطاقة، ولا يمكن للوعاظ أن يعيدوا نمو الأطراف المفقودة، ولا للشمس أن تتوقف، ولا للبحار أن تفرّق، ولا للموتى أن يقوموا (انظر IV.2.3، **«الكون أبله»** لمزيد حول هذه النقطة). لماذا يجب علينا إذن أن نؤمن بأن هناك كائنا كهذا، غيّر عقله وسلوكه ذات يوم وقرر أن يشد رحاله ولا يقوم بأي شيء سحري منذ ذلك الحين؟ إن وجود إله كهذا صنع معجزات من قبل ولكن ليس من بعد، هو ادعاء استثنائي يتطلب أدلة استثنائية.

هذا هو ميزان البرهان. في جدل علني مع إدوارد تاباش، شكك المسيحي الإنجيلي وليم لين كريغ في ذلك، وادعى أن هذا المبدأ «الادعاءات الاستثنائية تتطلب أدلة استثنائية» هو «ثابت البطلان». و«لإثبات» ذلك استخدم مثال رابح اليانصيب، الذي يعدّ ربحه غير مألوف لكننا نعتقد به وفقا لأدلة مألوفة. ولكن هذه سفسطة. ففي حقيقة الأمر، **لا يعدّ** ربح أحدهم في اليانصيب غير مألوف، لأنه يحدث بشكل متكرر ـ والفرصة عالية جدا لكون أحد ما هو الرابح. ولذا فمن الواضح أننا لن نحتاج لأدلة استثنائية كي نعتقد به.

يكمن الخلط المنطقي هنا بين المقدمات العامة والخاصة. فحين يقول المتشكك «الادعاءات الاستثنائية تتطلب أدلة استثنائية» فهو يعني، أو يجب أن يعني، أن الادعاءات التي تتضمن مقدمة عامة واحدة أو أكثر هي أيضا غير مألوفة، لا مقدمات خاصة. ذلك أن المقدمات الخاصة («أنا أملك سيارة») تدعمها عادة مقدمات عامة («أناس كثيرون مثلي يملكون سيارات») ولهذا فهي تتطلب أدلة اعتيادية. ولكن المقدمات الخاصة التي لا تدعمها مقدمات عامة («أنا أملك رأسا نوويا») تتطلب

أدلة تتجاوز بكثير سقف الاعتيادي، حيث تتطلب أدلة على أن المقدمة **العامة** الضرورية هي أيضا معقولة، ويتطلب الأمر أدلة أكثر بكثير لتثبيت الاعتقاد بتعميم مما يتطلبه الأمر للاعتقاد بحقيقة خاصة.

يقوم العلم على هذا المبدأ بالتحديد، فهو يبني أطنانا من الحقائق الخاصة التي تدعم تعميما ما، يمكن من ثم استخدامها لدعم أو منح المصداقية لحقائق أو ادعاءات خاصة. والتاريخ، بالمقارنة، يعتمد على العلم كمصدر للتعميمات المدعومة جيدا حول العالم والطبيعة البشرية، ذلك أنه في ما عدا ذلك يتعامل في المعظم مع أحداث فريدة، وكثيرا ما يجب على نتائجه أن تكون مؤقتة أكثر من العلوم.

وبالمثل، فحين يطلق العلماء أدلة استثنائية، يتوقع منهم تقديم أدلة وفيرة تتجاوز المطالب الاعتيادية ـ أدلة ذات وزن استثنائي. وحين يفشلون في الوفاء بذلك، لا يصدقهم أحد (لاحظ الفضيحة التي ثارت حول «الاندماج البارد»)، ولكن حين ينجحون، فإن ادعاءهم الاستثنائي يصبح علما اعتياديا، لاحظ التوثيق الاستثنائي الذي جمّعه داروين ووالاس مستقلين، ثم زاده بآلاف الأضعاف باحثون آخرون في العقود اللاحقة، في مسارٍ تراكمي من الأدلة كما وكيفا لم يتوقف حتى الآن.

أما الميتافيزيقيون، بخلاف ذلك، فيمنحون أنفسهم رفاهية التغاضي عن كل مطالبة بالأدلة، جاعلين معظم الوقت من إطلاق المزاعم الاستثنائية هواية لهم. مثال خاص سأتناوله بالتحليل قليلا هو قيامة يسوع (راجع IV.1.2، «**المعجزات والمنهج التاريخي**») الذي يستند على افتراض ميتافيزيقي لا يقوم على أي أدلة جيدة، هو أن هناك إلها

يقوم بهذه الأمور. ولكن بعض الناس يحاولون بعناد أن يستخدموا ذلك المثال الوحيد الخاص كدليل يدعم التعميم الاستثنائي أن هناك إلها يقوم بهذه الأمور، منتهكين بذلك ميزان البرهان.

1.1.9 البساطة وموس أوكام

كنت من قبل (III.3.6، «**الزمان وعديد الأكوان**») قد وصفت كيف أن سلوك الكون يسمح بأن تكون الأشياء المعقدة تراكماً لأشياء أبسط على مر الزمان، وهذا هو الحال حتى في المكان، حيث أن التراكيب المعقدة تتكون من تكامل أشياء أبسط (انظر III.5.5، «**الاختزالية**»). وكنتيجة، فكثيرا ما استفاد البحث عن الحقيقة العلمية من تفضيل البساطة، رغم أن هذا ليس الحال دوما. فسعي العلم عن الأبسط هو بالطبع نتيجة واضحة لحقيقة الاختزال. فلأن الأشياء الأعقد تتكون من أشياء أبسط، على العلماء أن يبحثوا لتفسير التعقيد عن جذوره السببية والتركيبية الأبسط. ولهذا، فحيث أن الفيزياء هي العلم في أشد مستوياته اختزالا، فالأسباب والمركبات الأبسط هي بشكل طبيعي تحديدا ما يبحث عنه الفيزيائيون. ولكن هذا لا يصح تماما، مثلا، مع البيولوجيا أو الجيولوجيا.

حتى في المسعى الاختزالي، أي البحث وراء الأصل أو الأساس الأبسط للأشياء المعقدة، فالحقيقة كثيرا ما تحبط افتراضات العلماء. فالنموذج القياسي لفيزياء الجسيمات أعقد بكثير مما توقعه أحد، حيث وُجِد أكثر من مئة جسيم دون ذري، أكثر بكثير من تلك القلة البسيطة التي ظن العلماء يوما أنها موجودة فقط. وفي حين حاول العلماء لقرون أن يبسطوا عدد العناصر الأساسية إلى أربعة أو خمسة، فقد ظهر أنها أكثر من تسعين!

Tele: @Arab_Books

وهكذا، فمع أن العلماء يسعون وراء البساطة، فإن الطبيعة لا تمنحهم دوما ما يريدون. وهذا في المعظم هو السبب في وجود فرع من الفيزياء يعرف بنظرية التعقيد. والحال أشد وضوحا في العلوم التي تدرس ظواهر أشد تعقيدا. ففي علم النفس مثلا، تقودنا فسلجة الأعصاب لاكتشاف أن الحقيقة تكمن في نظريات أشد تعقيدا حول الوعي من تلك التصورات الأساسية عند أرسطو أو فرويد. وفي البيولوجيا، فإن عمل شيء ببساطة النبض يتضمن نظاما هائل التعقيد لم تستطع تصوره أي نظرية مفردة أشد بساطة، كما كان يؤمل منذ أن طور قدماء الأطباء نظرياتهم عن النبض.

من جهة أخرى، فهناك أيضا تفضيل منهجي للنظريات الأبسط، ليس لأن الطبيعة تعمل دوما بطرق بسيطة، بل لأن النظريات الأبسط هي أقرب إلى قدرة الإنسان على التفحص ومن ثم الثقة. وحيث أن الحقائق المتوفرة والمهمة كثيرا ما تكون قليلة، فعادة ما يكون الحال أن بإمكانهم فقط أن يؤكدوا الصفات الأبسط لمشاهد هي في الواقع أشد تعقيدا بكثير.

تقدم النظرية الشمسية مثالا مكتملا لذلك. فقد بدأت النظرية الشمسية في اليونان القديمة مع محاولات لوصف حركة الشمس والكواكب كدوائر كاملة تتحرك في سرع ثابتة حول الأرض، لأن الطبيعة «يجب» أن تكون بسيطة، وهذا النظام هو أبسط ما يمكن إطلاقا. ولكن هذا لم يعمل. حيث أن الكواكب لم تتحرك بسرع ثابتة ولم تدر في دوائر كاملة. وهكذا فقد أصبحت النظريات التي تصف وتتوقع حركة الكواكب تزداد تعقيدا، حتى تكللت في تحفة بطليموس في القرن الثاني للميلاد، الذي

اعترف بنفسه أنها لم تكن مناسبة تماما، ولكنها أفضل ما كان يملكه أحد خلال ألف سنة.

ثم جاء كوبرنيك ووجد طريقة لجعل حسابات بطليموس أبسط بكثير (وحيث أن القيام بتلك الحسابات كان ضروريا لضبط التقويم المسيحي، فقد كان التخلص من ذلك الصداع تحسنا مطلوبا). كل ما كان عليه فعله هو «إزاحة» الكواكب بحيث تدور في دوائر حول الشمس. وقد كان الفلكيون سعداء باستخدام هذا النموذج لأنه جعل حياتهم أبسط بكثير. ولكن حتى هذا لم يكن مناسبا تماما. وقد تطلب الأمر في النهاية قدوم كبلر ونيوتن لكي يجعلا الأمور أكثر تعقيدا حتى مما تخيله بطليموس، ذلك أن الكواكب تتحرك في الواقع في مدارات بيضوية بسرع غير ثابتة - ليس أمرا بسيطا على الإطلاق. وكما قد اكتُشِف لاحقا، فقد تطلب الأمر نظريتي النسبية والشواش أيضا لكي تفسرا انحرافات أشد تعقيدا عن هذا النموذج.

ولكن في كل مرحلة من تطور النظام الشمسي، لم تكن الحقيقة لتعرف إلا بالحد الذي تسمح به الحقائق المتوفرة. وقد كان ذلك أحد الأسباب التي دفعت كوبرنيك للتخلي عن النموذج البطليموسي؛ أنه لم تكن هناك ببساطة أي أدلة لصالح ترتيباته وحركاته الغريبة، عدا أنه توقع أين ستكون الكواكب مرئية في سماء الليل. ولكنها كانت رياضيات فقط، ويمكن لأي نظام رياضياتي أن يفعل ذلك، وهكذا فقد خرج كوبرنيك بنظام آخر، كان مفضلا لأنه كان أسهل على الحيوات الشاقة والأيدي المتشنجة للحاسبين البشر.

ولكن حتى بدأت التلسكوبات بإنتاج بيانات حول حركة الكواكب

لم تكن متوفرة من قبل (كقياسات دقيقة عن القطر الظاهري أو السرعة)، فإن النظام الأعقد الذي طوره كبلر ما كان ليصمد أو يبرر. فحين نجح نيوتن في ما لم يمكن لأي أحد قبله ـ تفسير **لماذا** تتحرك الكواكب بهذا النحو ـ فقد وجد أن النظام الكبلري تدعمه كل أشكال الأدلة غير المتوقعة، مثل كيف تسقط التفاحة من الشجرة. وكنتيجة، فقد فاز هذا النظام على كل ما سواه لأن الأدلة تدعمه فوق كل ما سواه، بخطوات أعلى وأعظم. وبعكس ذلك، فقد «فاز» كوبرنيك ونموذجه في البداية، فقط لأنه كان أسهل على البشر أن يعملوا به، مع أنه لم تكن هناك بعدُ أدلة على أنه كان أصح من نموذج بطليموس (لمزيد حول مثال النظرية الشمسية، راجع **III.3.5.2**، **«منشأ النظام»**).

إن «ثورة كوبرنيك» كثيرا ما تستخدم للبرهنة على أن البساطة دليل على الحقيقة. لكنها ليست كذلك، كما يثبت النموذج الشمسي الحالي، لأنه لا يقترب إطلاقا من بساطة نظام كوبرنيك. وبدل ذلك، فإن ما تثبته ثورة كوبرنيك هو موس أوكام؛ لا تكثّر العناصر في نظريةٍ، ما لم يكن عليك ذلك. وهذه القاعدة صحيحة لا لأن الطبيعة بسيطة، بل لأن البشر جاهلون. إن موس أوكام يهدف لمنعك من ادعاء أكثر مما تعرف، والذهاب **لأبعد** مما تثبته الأدلة. فلدينا ميل سيئ للتمسك بأنظمة فكرية مذهلة في تعقيدها، تبعدنا عن إحراز تقدم تجريبي حقيقي، وهكذا فنحن نحتاج لكبح ذلك الخيال، البحث عن الأدلة، وجعل ادعاءاتنا متواضعة.

وهذا هو أحد مفاتيح المنهج العلمي: فهو لا يسمح لختم «الإثبات العلمي» أن يوضع على حقيقة أو نظرية إلا حين تكون كل تفاصيلها

Tele: @Arab_Books

مدعومة بالأدلة. لم يحقق بطليموس ذلك ـ ولا كوبرنيك. ولكن في النهاية، ولفترة ما، فقد حققه كبلر. وقد تطلب الأمر منه أدلة جديدة كي يتوسع. باختصار، فالعلم ينجح لأنه يطالبك بالاعتراف حين تكون جاهلا، والثقة بما تعرفه فقط. أما الميتافيزيقا أو اللاهوت، في أفضل أحوالهما، فلا يمكنهما مجاراة ذلك. فيمكنهما فقط تقديم «الأقرب للعقل» حتى يحضر العلم في المشهد ويجيب على السؤال. وهذا سبب آخر لعدم قدرة الميتافيزيقا على تقدم أو تجاوز نتائج العلم.

لكتاب جيد يفسر الفرق بين العلم والعلم الزائف بأسلوب عادي، وأمثلة شيقة، اقرأ Michael Shermer، The Borderlands of Science: Where Sense Meets Nonsense (2001).

وللدفاع عن العلم والعقل ضد ناقدين بعد حداثيين شتى: Susan Haack، Manifesto of a Passionate Moderate: Un fashionable Essays (2000) and Deviant Logic، Fuzzy Logic: Beyond the Formalism (1996); and Paul Gross & Norman Levitt، Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science (1997).

وللمزيد حول المناهج العلمية، انظر للمسرد في المقطع II.3.3، «منهج العلم».

1.2 المعجزات والمنهج التاريخي

هناك معجزات طبيعية. فأي حديث سعيد غير متوقع يمكن أن يسمى معجزة. ولكن لا يوجد للفوق طبيعي أي دور فيه. ذلك أن هناك بنفس القدر أحداث غير سعيدة ولا متوقعة، بحيث يتوازن حظ العالم في النهاية ـ أو يفترض به على الأقل، من دون تدخل التصميم البشري. ذلك أنه في مجتمع يكون فيه المزيد من الناس أعلى تعاطفا ووعيا بالجماعة، فستحدث «المعجزات» فعلا بتكرار أكبر من المآسي، حيث

Tele: @Arab_Books

سيكون هناك سامريون صالحون أكثر من المجرمين العاديين. وبالمثل، ففي مجتمع يتبنى القيم الإنسانوية ويلتزمها في سعيه خلف مآرب تقنية وسياسية، فستكون المعجزات شائعة جدا بحيث يعدها الناس أمرا عاديا ـ وبحيث تصبح **متوقعة** بالفعل، ولا تعود تعتبر «معجزة». فهنا في الولايات المتحدة تجري علاجات طبية إعجازية كل يوم. وكثيرا ما تؤدي مكالمات 911 إلى إسعافات إعجازية. ويقوم الناس روتينيا من الموت بفضل الإنعاش القلب رئوي، الأدوية، ومزيل الرجفان الكهربي. ناهيك عن سائر الأمور المذهلة التي نقوم بها، والتي نعدها اليوم عادية لكنها كانت ستعد عجائب قبل بضعة قرون، من إرسال البشر إلى القمر إلى إنارة مدينة من دون لهب.

ولكن هناك نوعا آخر مما يعنيه الناس أحيانا «بالمعجزات»: معجزة فوق طبيعية. لا أعني بذلك تلك الخرافة اللغوية التي يأخذ الناس فيها معجزة طبيعية بدون شك و«يفترضون» أن لها سببا فوق طبيعي («لقد مات مائة شخص في ذلك التحطم، ولكني نجوت. واضح أنها معجزة من الله!» ماذا؟ الله الذي أحبك أكثر من المئة الآخرين فتركهم يموتون؟) كلا، بل أعني ما يقول الناس أنه فعل أصيل لكائن فوق طبيعي. وهذا ينطبق بالتساوي على كل الكائنات الفوق طبيعية، من الملائكة إلى الأشباح إلى الآلهة. فهل هناك أي من أنواع المعجزات هذه، أحداث من الواضح أنها لا يمكن أن تكون طبيعية بل **يجب** أن يتسبب بها فاعلون فوق طبيعيين؟

حتى منذ البداية تتراكم الأمور نحو الشك، فغياب الأدلة على هذه الكائنات، وغياب الآليات المعقولة التي تفسر وجودها أو نشاطها، وغياب الأدلة على أي آليات كهذه، وفي النهاية استخلاصنا العام

للطبيعية الوجودية (انظر III.2، «**الخطوط العريضة للطبيعية الوجودية**»، وIV.1.1.7، «**دروس التاريخ وعبء البرهان**»). وهذا يكفي للتشكك في المعجزات. ويكون الشك أرجح في الحالات التي توجد فيها أدلة إيجابية ضد كيان أو ظاهرة معينة، كما هو الحال في أكثر الأحيان. ومن بين كل الأحداث التي يدعى أنها حالات واضحة لمعجزات فوق طبيعية، فقد ظهر أن جميع الحالات المفتوحة منها تجاه التحقق الملائم تملك تفسيرات طبيعية (مصادفات مذهلة إنما اعتيادية، أو تغيرات محظوظة في الأوضاع)، أو أنها قصص مبالغ فيها أو مغلوطة عن أحداث طبيعية، أو حكايات مكذوبة إجمالا.

ولكن بادئ ذي بدء، فإن السبب في التشكك بالمعجزات **تاريخي** لا فلسفي، فنحن نجادل **انطلاقا من** فقدان الأدلة وصولا إلى الطبيعية الوجودية. فحين نبحث عن أدلة أي حدث لم يمكن أن يحدث بالصدفة، التصميم البشري، أو المسار الحتمي للطبيعة، بل فقط بفضل قوة ذكية فوق بشرية، لا نظفر إلا بقليل مما يبعث على الثقة. ولذا فما من سبب حتى الآن للاعتقاد بحدوث أي معجزة فوق طبيعية. إن معجزات كهذه ستكون ممكنة منطقيا وماديا، فقط لو وجدت فعلا كائنات فوق طبيعية كي تقوم بها، أو قد قامت بذلك فعلا. ولكني كمؤرخ لا أعتقد أن أي معجزة قد تم توثيقها بشكل لائق، ولهذا فلا توجد لدينا أدلة ولا أسباب للاعتقاد بأشياء كهذه. وأرى أنك لن تستطيع أن تفهم استنتاجي إلا حين تعرف القليل حول الفترة التاريخية التي أدرسها، وكيف يتعامل المؤرخون عموما مع الأدلة.

1.2.1 معجزة المطر عند ماركوس أوريليوس

في عام 172م، وقعت إحدى فيالق ماركوس أوريليوس في ورطة. فقد أحيطوا من كل الجهات بجموع البرابرة في مكان ما من أوربا الشرقية، في قلب صيف قائظ. وخشية الموت عطشا، فقد دعوا وتضرعوا للآلهة كي تخلّصهم. واستجابت لهم؛ فقد تجمعت الغيوم سريعا في سماء كانت تواً صافية، وانهمر المطر فيّاضا. وحيث كان الرومان يملؤون دروعهم يائسين بالماء كي يشربوه، انهالت كرات من البرق على صفوف العدو، لتدمرهم وتسحقهم كليا.

وبعد ذلك بأعوام قليلة، احتفي بهذه المعجزة في نقش حجري، وحفر هذا المشهد في عمود ماركوس أوريليوس الذي لا يزال شاخصا اليوم. يمكنك أن ترى في ذلك النقش إله مطر مجنحا يسكب الحياة على دروع الرومان ويمطر الموت على جموع العدو أمامهم. وفي وقت مقارب، فقد كرس أوريليوس نصبا لجوبيتر قاصف الرعد، وطبع عملة تمتدح ديانة الإمبراطور. وبعد ثمانية أعوام فقط من هذا الحدث المدهش، ادعى الدفاعي المسيحي أبوليناريوس أن الفيلق الذي كان هناك تشكل بالكامل من مسيحيين نادوا ربهم طلبا للعون، ولهذا فقد أثبتت المعجزة القوة الفعلية للإيمان بيسوع. وبالفعل، كما يقول، فقد سمي الفيلق بعد ذلك بفيلق الرعد تكريما لهذا الحدث. وبعد خمسة وعشرين عاما من الحدث، نجد ترتوليان، وهو مدافع مسيحي آخر، يردد نفس القصة. أما بعد خمسين سنة من الحدث، فيخبرنا المؤرخ الوثني كاسيوس ديو بقصة مختلفة تماما، ولا يذكر فيها أي مسيحيين. بل إنه يقول إن

الساحر المصري هرنوفيس هو من اجترح المعجزة، مستحضرا الإله هرمس بتعاويذ سحرية.

من يقول الحقيقة هنا؟ السؤال الأول هو إن كانت الواقعة قد وقعت أصلا. حيث لا توجد لدينا أي أدلة أخرى على أن الصلوات المسيحية أو السحر المصري يمكن أن يأتيا بالمطر والرعد، على أنه قد يمكن للمرء أن يترك عقله منفتحا. ولكن على النقيض، فلدينا أدلة وفيرة على أن حادثا طبيعيا محظوظا إنما تصادفيا قد يأتي بنفس النتيجة. فبعد كل شيء، تظل العواصف الرعدية سريعة الظهور والعنيفة حدثا متكررا في الطبيعة، خصوصا في شهور الصيف، في حين أن الميل البشري للتهويل أمر شائع وشائن. وهكذا فلدينا سبب أرجح بكثير للاعتقاد بأن ذلك كان حدثا طبيعيا لا إعجازيا. وحقيقة أن هذا الحدث قد كرّم بنقش حجري، بعد أعوام قليلة، كي يراه الجميع، بما فيهم الضباط والجنود الذين كانوا هناك، يدل على أن أمرا كهذا قد حدث بالفعل. وهو قابل للتصديق - مذهل، لكن ليس محالاً. يمكن أن نسميه معجزة طبيعية، لا فوق طبيعية.

والسؤال الثاني بالطبع هو إن كانت العاصفة قد تلت صلوات الكتيبة المسيحية أو تعاويذ الساحر المصري. من الواضح أن أي جيش في مأزق عسير كهذا سيجرب كل حل ممكن لمصيبته، عمليا كان أو خرافيا، ولهذا فإن تصادف الصلوات أو السحر، أو كليهما، مع المناخ الذي يبدو معجزا سيكون أمرا طبيعيا. ولكن حين نبدأ بتفحص القصص، تظهر لنا عدة شكوك.

أولا: من غير المعقول أن امبراطورا وثنيا أبدى رحمة قليلة للمسيحيين قد يسمح بأي منهم في جيشه، ناهيك عن أن يملأ بهم **فيلقا كاملا**. ورغم

حقيقة أن المسيحيين اعتبروا أوريليوس لاحقا امبراطورا «جيدا»، فقد شهد عهده استشهاد بوليكارب، يوستين، وجمعا غيرهم في مدينة ليون، ووجهت رسالتا استرحام مطولتان إلى أوريليوس، ترجوان منه معاملة المسيحيين بقدر من التوقير. وإلى جانب ذلك، فقد كان على الجنود في كل الفيالق أن يؤدوا صلاة يومية إلى الروح الحامي للإمبراطور ومديحا متكررا لجوبيتر أوبتيموس ماكسيموس، «جوبيتر الأفضل والأعظم»، حامي الفيالق. ولكن حيث أن هذه أمور لن يقوم بها أي مسيحي، فمن المستحيل أن يكون المسيحيون آنذاك ضمن أي فيلق. كما لا نملك أي أدلة على وجودهم هناك. ثانيا: وخلافا للقصة التي يرويها المؤلفون المسيحيون أن الفيلق المقصود فاز باسم جديد بفضل المعجزة، فقد كان هذا الفيلق معروفا باسم فيلق الرعد منذ حوالي قرنين.

حين ننظر إلى قصة المؤرخ الوثني، نخرج بنتائج مختلفة بكل تأكيد. حيث يشهد نقش وُجِد في أوربا الشرقية بأن هناك ساحرا مصريا بنفس الاسم، هرنوفيس، كان يسافر مع الفيالق الإمبراطورية في ذلك الوقت. والعملة التي سكّها أوريليوس لتمتدح ديانته تصوّر بالخصوص الإله هرمس واقفا في معبد مصري. وهذا يوفر دعما بأدلة مادية لقصة ديو. كما أن إقامة نصب يعظّم جوبيتر قاصف الرعد تشير إلى أن الإمبراطور قد فهم أن منقذ جيشه وثني وليس مسيحيا.

إن ما اكتشفناه ليس سوى مثال واحد من كثير حول اختلاق المؤلفين المسيحيين لقصص في سياق محاولة عمدية لإقناع القراء بالتحول. لا يهم أن هذه القصص غير معقولة كليا وسهلة التفنيد نسبيا على يد كل من يتكلف عناء التدقيق في الوقائع. وواضح أن أحدا لم يتكلف ذلك.

Tele: @Arab_Books

وهكذا فإن كتب التاريخ المسيحية بعد قرن من ذلك، وخلال العصور الوسطى، قد احتفلت بمعجزة الفيلق المسيحي. وفاز المسيحيون بحرب الدعاية. رغم أنه واضح أن قصة ديو، التي كتبها مؤرخ واعٍ يحاول ببساطة إيصال الوقائع بأفضل ما في وسعه، هي القصة الأصح على الأرجح، فقلما التفت إليها أي أحد. وبدل ذلك، فلدينا أسطورة ظهرت بعد ثمانية أعوام فقط من الواقعة، حيث كان الآلاف من شهود العيان أحياء بالتأكيد، والحكومة تنشر بالفعل روايتها البديلة، وكل السجلات الضرورية لا تزال ضرورية. ورغم كل تلك الظروف غير المواتية ظاهرا، فقد انتصرت الأسطورة على الحقيقة.

ليست هذه حالة معزولة. فالمؤرخون يرون ذلك يحدث مرة بعد أخرى، في كل عصور التاريخ. ونحن نعترف بأن أي قصة يمكن أن تكون اختراعا. ولهذا فالقاعدة الأولى للمنهج التاريخي تقول: **لا تصدق كل ما تقرؤه**. حيث يجب على تاريخ قابل للتصديق أن يبنى من عدة خطوط متقاربة من الأدلة مُمَحّصت بانتقاد وعناية، وليست كل الأدلة بنفس مستوى الثقة. فالبشر كذابون شائنون، ومبالغون تواقون، ومستعدون لتصديق أي شيء تقريبا ما داموا متفقين معه. إن التشكيك فضيلة ـ لكنها نادرة للأسف، أندر حتى من النزاهة. وهذه هي المشكلة التي تواجه، من البداية، أي شخص يرغب في العثور على أدلة عن معجزات أصيلة في السجلات التاريخية.

الأدلة على أن ماركوس أوريليوس كان غير متسامح مع المسيحيين، تجدها في T.D. Barnes، «Legislation against the Christians،» Journal of Roman Studies 58 (1968) pp. 39 ـ 40.

أما المصادر القديمة لمعجزة المطر: ـ Eusebius، Ecclesiastical History 5.5.1 4، Chronicon 1.206 ـ 7، 2.619 ـ 21; Tertullian، Apologeticus 5.6، Ad Scapulam 4; Cassius Dio 71.8.10 (= epitome of book 72). حول تصاوير المعجزة في النقوش، انظر المشهد XVI من عمود ماركوس أوريليوس مثلا عند Giovanni Becati، Colonna Di Marco Aurelio (1957). ولأجل صورة عن نقش هرنوفيس: Marie ـ Christine Budischovsky، La Diffusion des Cultes Isiaques Autour de la Mer Adriatique (1977)، pp. 124 ـ 25 (no. 25). وحول صور وإعادة بناء لنصب جوبيتر قاصف الرعد: Werner Jobst، 11. Juni 172 n. Chr.: der Tag des Blitz ـ und Regenwunders im Quadenlande (1978)، cf. Abb. 29 ـ 30 (No. 24/ Bd. 335). ولصور عن عملة هرمس: Mattingly & Sydenham، Roman Imperial Coinage (1930)، vol. 3، pl. 12، no. 247.

ولأبحاث حديثة: Garth Fowden، «Pagan Versions of the Rain Miracle of AD 172» and Michael Sage، «Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations،» both in Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte 36 (1987)، pp. 83 ـ 113; Michael Sage، «Marcus Aurelius and» Zeus Kasios «at Carnuntum،» Ancient Society 18 (1987)، pp. 151 ـ 72. See also: Julien Guey، «La Date de la'Pluie Miraculeuse» (172 Aprés J. ـ C.) et la Colonne Aurélienne، « Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome 60 ـ 61 (1948 ـ 49)، pp. 105 ـ 27، 94 ـ 118 and «Encore la 'Pluie Miraculeuse»: Mage et Dieu، (1948)، Revue de Philologie (3e ser.) 22 (1948)، pp. 16 ـ 62.

1.2.2 كيف نفهم المحيط القديم

إن المهمة الأولى عند أي مؤرخ يستحق اسمه هي أن يفهم بأوسع ما يمكن تلك الحقبة أو الثقافة التي يدرسها. وأول ما يصدم أي طالب في عصور العتاقة **Antiquity** هو كم كان الجانب الإعجازي شائعا آنذاك على نحو غريب، لكنه أصبح أقل شيوعا مع انتشار ثقافة الحرف **literacy**، التعليم والعلوم، حتى اليوم حيث لا يجد له مكانا إلا في

الأساطير الحضرية، النجوع المجهولة، وسائر الظروف المثيرة للشك.

منذ القرن الثامن عشر، لاحظ الفيلسوف العظيم ديفيد هيوم مدى غرابة «أن لا تحدث أحداث عجيبة كهذه أبدا في أيامنا هذه،» لكنها كانت شائعة يوما. كما فصّل معاصره المؤرخ إدوارد غيبون في «الخداع والسفسطة في الدفاع عن الوحي» الشائعين في عصر العتاقة، وتساءل عن السبب في أن معجزات كهذه لم يبدُ أن أحدا لاحظها إلا المؤمنين. فقد كانت شائعة جدا، كما يقول، بحيث أن «المعجزة، في عصر من الخرافة والغفلة، قد فقدت اسمها وقيمتها.» ويوافقه المؤرخون المعاصرون. فلم يكن غيبون وهيوم يقيمان حجة فلسفية فحسب، بل يقرّان بقضية بسيطة تشهد عليها الأدلة التاريخية، فنحن نلاحظ قدرا كبيرا من الخداع والسذاجة في تلك الأيام، وأن المعجزات كان يعتقد بها بشكل واسع ووفق أدلة قليلة جدا، بحيث يكون من غير العقلاني أن نعتقد بأي شيء تشم منه نفس الخصائص، من دون أقوى أدلة ممكنة.

لقد فصّل هيوم هذا التفكير في حجة فلسفية أشد تعمقا، ولكن قضيته تحمل مركبة تاريخية عادة ما يتجاهلها المعلقون. فقد كانت هناك معجزات **كثيرة جدا** في أرجاء الإمبراطورية الرومانية آنذاك بحيث أصبحت شائعة بقدر الأحداث الطبيعية. فما الذي قد يفسر اختفاءها المفاجئ في القرون القليلة الماضية؟ حين لاحظ غيبون وهيوم هذه الواقعة الأولى، مثل كل مؤرخ سليم، وجدا فيها تفسيرا مثاليا للثانية؛ أن الخداع والسذاجة كانا أكثر شيوعا بكثير، وأنجح بكثير، من حالهما اليوم، مع أنهما لا يزالان خصائص ثابتة للسلوك البشري. وهذا تفسير معقول جدا، خصوصا حين نستوعب الزمان والمكان المقصودين.

لقد كانت الإمبراطورية الرومانية المبكرة خصوصا تعجّ بالدجالين والغرباء من كل الأنواع، من المجانين بحق إلى المخادعين البارعين، وحتى أشخاص أبرياء ادعيت فيهم الألوهية، ولم يكن هناك حد للحمقى والمغفلين الذين يتبعونهم ويمتدحونهم. أما المتشككون والعقول المتعلمة أو الناقدة فقد كانوا قلة قليلة. ورغم أن السذج، المغفلين، والمستعدين للاعتقاد أو التضخيم في قصص عن الفوق طبيعي لا يزالون كثيرين اليوم، فقد كانوا أكثر شيوعا بكثير أيام العتاقة، ويعتبرون أشد جدية بكثير.

كان ذلك عصرا من الأقاصيص والعجائب. فالسحر، المعجزات، والأشباح كانت في كل مكان، ولم يشكًّ فيها أحد معظم الوقت. ولكن هذا ليس لأن الشعوب القديمة كانت بأجمعها جاهلة أو غير ناقدة. فقد كان لدى البعض من بين النخبة حسنة التعليم، خلفية كافية في العلم والتشكك لئلا يتم خداعهم ـ فقد رأوا عالما أشد طبيعية واعتيادية، وكشفوا الستار عن معظم الأكاذيب، المبالغات، والقصص الفاقعة. ولكنهم كانوا نادرين حتى بين أقرانهم. ولم تكن الأكثرية الساحقة تتمتع بأي من هذه المنافع. ويمكن أن ينسب ذلك إلى الغياب الكلي لأي تعليم عامّ وشامل ـ ناهيك عن تعليم العلوم والتفكير النقدي ـ وغياب أي وسائط إعلام شاملة، أو أي منظمات مختصة في التحقق والتوصل للحقيقة ونشر النتائج.

وفقا لتخمينات وليم هاريس، مؤلف Ancient Literacy (1989)، كان 20٪ فقط من السكان قادرين على القراءة مطلقا، وأقل من 10٪ كانوا يجيدون القراءة، وأقل منهم من كان لديه وصول معقول إلى الكتب. فقد

Tele: @Arab_Books

وجد أنه بالمقارنة، حتى ورقة واحدة من البردي الفارغ تكلف ما يعادل ثلاثين دولارا ـ أما الحبر، والعمل على نسخ كل كلمة باليد، فقد كان يكلف أضعاف ذلك (ص 195). وكنتيجة، كان يمكن للكتاب أن تصل قيمته إلى آلاف وربما عشرات آلاف الدولارات. وبالتالي، فوحدهم الأثرياء كانوا يملكون كتبا، والنخبة من العلماء فقط كان لهم حق الدخول إلى المكتبات، التي كانت قليلة أيضا. كما كان التعليم أمرا مكلفا ونادرا، وحتى لو حظي به المرء فإنه لم يكن متعمقا جدا في العلم أو التفكير النقدي.

لكي أعطيك فكرة عن مدى اختلاف الأمور آنذاك عما هي اليوم، سأبدأ بمثال مهم كنت قد درسته في أطروحة الماجستير بجامعة كولومبيا، «التاريخ الثقافي للخسوف والكسوف في الإمبراطورية الرومانية المبكرة» (1998). فلدينا قصص عدة حول ما كان عموم الناس يعتقدونه حول خسوف القمر. حيث يبدو أنه لم يكن لديهم شك في أن هذا الحدث الرهيب كان نتيجة لمحاولة الوحوش أن تلتهم القمر، أو الساحرات أن ينزلنه للأسفل بتعاويذ شيطانية. ولذا فحين كان الخسوف يحدث، كان الجميع يبدؤون مفزوعين بقرع القدور ونفخ الأبواق بعنف، لإخافة الوحوش أو التشويش على تعاويذ الساحرات. وقد كانت هذه القناعة من الانتشار بمكان بحيث كان العديد من المؤلفين الأفضل تعليما يشكون من رواج هذه الخديعة في مدن وأرياف بأكملها. فقد كانت هذه شعوبا تطيرية بحق.

كما لاحظنا، فإن طبقة صغيرة فقط من رجال النخبة حسني التعليم قد تبنت وجهات نظر أشد تشككا، ولكن نظرا لانتمائهم إلى الطبقة العليا، فقد كانوا هم وتشككهم المغرور محط احتقار عامة الناس لا احترامهم.

فقد شكا الكاهن اليوناني والمؤلف المكثر بلوتارك من أن الأطباء كانوا مستعدين دوما لمعاينة المرضى الفقراء لقاء مبلغ بسيط أو مجانا، في حين كانوا عادة ما يرفضون ويفضل عليهم الساحر المحلي («حول الخرافة»، Moralia 167e). كما يدخل بلوتارك في استطراد طويل لتفنيد اعتقاد شائع هو أن نصبا لسيدة الحظ قد نطق فعلا في أوائل أيام الجمهورية الرومانية (Life of Coriolanus 38.4). فهو يقول بأنه لا شك في أن ذلك مجرد هلوسة ألهمها الإيمان الديني العميق للمشاهدين، حيث أنه، كما يقول، كان هناك مشاهدون أكثر بكثير من أن تطّرح القصة بوصفها اختلاقا (مع أن القارئ النابه يمكن أن يرى بسهولة أن الحيل التقية ربما كانت السبب). ولكنه يمعن في الاستطراد ليفسر كيف أن معجزات أخرى كالنحيب أو النزيف - وحتى الأنين - الصادر من النُصُب يمكن أن تفسر كظواهر طبيعية، مستعرضا درجة متواضعة إنما منعشة من التفكير المتشكك كانت ستبعث راندي المذهل على الفخر. جدير بالذكر أن هناك الآلاف من المؤمنين ممن يحجون إلى نُصُب منتحبة ونازفة حتى اليوم. ومن المؤكد أن هؤلاء الناس قد يعترفون بوجود الآلهة الوثنية أيضا ما دامت تستطيع جعل نصبها تنتحب وتنزف أيضا.

كما كانت العلاجات الإعجازية شائعة أيضا. فحتى الإمبراطور فسباسيان شفى العمي والعرج ذات مرة، وكانت النصب ذات القوى الشفائية مقاصد شائعة للمرضى في تلك العصور. وكان الحج إلى تلك العجائب حدثا منتظما. لم تتضمن هذه النصب السحرية الآلهة وحدهم، بل صورا لرجال حكماء، قادة عسكريين، وحتى رياضيين مشهورين، كمكافئ قديم لمايكل جوردان من البرونز. ولكن فوق كل ذلك، فقد

كان لدى الوثنيين إلههم إسكلبيوس. وتكفي الشهادات المتبقية على تأثيره وقدرته الشفائية خلال العصر الكلاسيكي، نظرا لمدى شيوعها، لأن تملأ كتابا من مجلدين. وأشدها إلفاتا هي النقوش التي قدمها المشفيّون في معابده. حيث تقدم هذه النقوش شهادة شبه مباشرة عن العمي، العرج، الصم، وحتى المرضى بحصى الكُلى، المشلولين، ورجل نشب سنان رمح في فكه، شفاهم جميعا هذا المخلص الوثني. كما تستمر هذه الشهادات لقرون. حيث تمتد النقوش من القرن الرابع ق.م حتى الثالث ب.م وما بعده، في أرجاء حوض المتوسط.

كما هو واضح، فإن أهل تلك العصور كانوا مستعدين جدا للتصديق بتلك القصص. فلم تكن المعجزات أمرا ذا بال على الإطلاق. ويمكن للمرء أن يضيف إلى تلك الأمثلة كل الأشياء التي ادعى الناس رؤيتها، معابد يستحيل فيها الماء إلى خمر كل عام، كلاب ناطقة، سحرة طائرون، نصب متحركة، ووحوش تخرج من أشجار. كما كان هناك سحرة جوالون بارعون في الكلام مثل أبولونيوس من تيانا، يمكنهم التنقل بين الأمكنة أو إحياء الموتى، أو بروتيوس بيرغرينوس الذي أحرق نفسه في الكولوسيوم لكي يثبت اعتقاده في التناسخ (ورؤي بُعَيد ذلك قائما من الموت). وأصبحت الذخائر المرتبطة برجال كهؤلاء طلاسم ثمينة يعظمها الناس لقدرتها السحرية على مر قرون.

لم يقتصر الأمر على دور السذاجة والدهشة النزيهة، فقد كان هناك دجالون أيضا. أفضل مثال عنهم هو ألكسندر من أبونوتيخوس، الذي خصص الأديب البارع لوقيان قصة طويلة لاذعة، مفصلة ومسلية أيضا، عن تماسه الشخصي مع هذا الرجل، الذي يسميه «النبي الدجال». وتثبت

قصته كم كان من السهل اختراع إله. لقد بدأت خديعة ألكسندر حوالي 150 م، أما الشيعة التي خلقها، وضمت أتباعا بلا حصر من مختلف الطبقات، فقد استمرت حتى القرن الرابع.

كانت القصة الرسمية هي أن إلها يدعى غليكون، وهو تجسد لإسكلبيوس ابن الإله أبولو، قد ولد على هيئة أفعى عملاقة برأس بشري، وكان ألكسندر هو حارسه ووسيطه. وبهذا الترتيب أمكن لألكسندر أن يطلق نبوءات، يقدم صلوات شفاعة، ويبدأ ديانته الخاصة. يخبرنا لوقيان عما وراء الكواليس. فقد كان غليكون في الواقع أفعى مدربة ترتدي رأس دمية، وكل المعجزات التي أحاطته كانت إما قصصا مبالغة أو حيلا متقنة من ألكسندر نفسه. ولكن الشعب والحكومة كانا من السذاجة بحيث قدّمت فعلا عريضة لتغيير اسم المدينة التي عاش فيها ابن الإله، وسكّ عملة على شرفه، ولدينا تأكيد مباشر لهاتين الواقعتين، فقد وجدت عملات كهذه، تعود للفترة من حكم أنطونينوس بيوس وحتى القرن الثالث، تحمل صورة فريدة لأفعى برأس إنسان، وقد تغير اسم المدينة فعلا ـ من أبونوتيخوس إلى إيونوبوليس (مدينة ابن أبولو)، واسمها التركي الحالي مشتق عن ذلك (إينَبولي). كما بقيت نصب ونقوش ومنحوتات أخرى تشهد على ألكسندر، إلهه غليكون، وطائفتهما (انظر المصدر أدناه). أما عن نفوذه، فيخبرنا لوقيان بأن مريديه تضمنوا حكاما رومانيين. وكان الناس يسافرون لألف ميل كي يشاهدوه. وحتى الإمبراطور ماركوس أوريليوس طلب منه نبوءة.

جدير بالذكر أن تفنيد لوقيان المتشكك لم يقنع المؤمنين، مما يثبت أن المتشكك النادر، مهما بلغت أدلته وحججه من الإقناع، لم يكن له أي تأثير عملي على السذج. فالأكثرية الساحقة لم تكن لتقرأ أو تستمع لأي

مما كتب، ومعظم من قرؤوه كانوا سيرفضونه. وكثيرا ما كان المؤمنون معادين للفكر النقدي ويلجؤون لإسكات المتشككين بالصراخ، كي يبعدوا المتشككين المحتملين من وسطهم. وفي حالة ألكسندر، كان الجمهور ينادي قبل كل احتفال «الموت للأبيقوريين! الموت للمسيحيين!» حيث أن هاتين الطائفتين كانت لهما سمعة في محاولة تفنيد التدين الشعبي. وفي أحيان أخرى كانت هذه العداوة تقود إلى الافتراء والعنف. فقد كان تحدي الخرافة الشائعة يقود أحيانا لأحداث شغب، وربما يؤدي للفتك بك.

ومن كل هذا ينبغي أن يتضح أمر واحد؛ أن عالم العتاقة لم يكن عصر تنوير. فقد كان عصرا مليئا بالمخادعين المحترفين، المؤمنين المغفلين، الشهداء دون قضية، وأخبار المعجزات من كل لون. كانت الأساطير تعتبر تاريخا، والمبالغات تتراكم لتصبح عجائب بين ليلة وضحاها. فقد كان العالم يزخر بعديمي التعليم أو مهارات التفكير النقدي. ولم تكن لديهم صحف، هواتف، صور، أو قدرة على التوصل للمستندات العامة لاستشارتها في التأكد من قصة ما. كما لم يكن هناك مراسلون، أطباء عدليون، علماء جنائيون، أو حتى محققو شرطة.

وإن لم يكن الناس شهود عيان، فكل ما كان لديهم هو كلام رجل آخر. كانوا سيقيمون أحكامهم لا على الأدلة بل على مظاهر الصدق عند محدثهم، قدرته على الإقناع، وإثارة الإعجاب عبر استعراض، والفوائد الممكنة التي كانت قصته ستقدمها. وحتى لو كان أحدهم شاهد عيان فعلا، فإن مهاراته في التفكير النقدي كثيرا ما ستكون منطقية، واستعداده للتصديق بالعجائب كبيرا. مؤكد أن ذلك العصر لم يفتقر للمتشككين

Tele: @Arab_Books

الأذكياء المتعلمين. ولكن صرخات الجموع المغفلة تفوقت على أصواتهم واختطفت العالم من أيديهم، لتقودهم جميعا نحو ألف عام من الظلام. ربما لا نحتاج لتكرار نفس الخطأ. فبعد كل شيء، يتعلم الحكيم من التاريخ، أما الأحمق فيتجاهله.

الاقتباسات من Edward Gibbon's The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (1776 _ 1788) هي من طبعة Womersley (1994)، vol. 1، ch. 15، pp. 511 _ 92، ch. 28، pp. 512 & vol. 2، 3 _. أما الاقتباس من هيوم: «Of Miracles،» An Enquiry Concerning Human Understanding 10.94 (1777).

حول قيمة السجلات التاريخية في عصر العتاقة، راجع شرح Michael Grant لطبيعة عدم الثقة التاريخية حتى في أشد المصادر اعتمادا: Greek and Roman Historians: Information and Misinformation (1995).

وحول السذاجة الشعبية في ذلك العصر، يمثل الساخر السوري لوقيان مصدرا أساسيا، حيث يكتب في القرن الثاني. ومن بين أعماله، أشد ما يهمنا هنا هي، «Alexander the Quack Prophet» & Death of Peregrinus المتوفرين بترجمة إنجليزية مقروءة وشيقة جدا في Lionel Casson، Selected Satires of Lucian (1962)، كما يمكن قراءة كتاب لوقيان المماثل أهمية Lover of Lies (Philopseudes) في سلسلة Loeb Classics التي نشرتها هارفرد. وللأبحاث، راجع: Ramsay MacMullen، Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries (1997); Graham Anderson، Sage، Saint، and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire (1994); Robin Lane Fox، Pagans and Christians (1987); C. P. Jones، Culture and Society in Lucian (1986); E. R. Dodds، The Greeks and the Irrational (1951). انظر أيضا Ramsay MacMullen، Paganism in the Roman Empire (1981)، الذي يتضمن صورة لنصب يمثل غليكون على غلافه (وكذلك في pp. 120 _ 21).

عن فسباسيان والنصب الشافية: Suetonius، Life of Vespasian 7.13; Tacitus، Histories 4.81; Lucian، Council of the Gods 12، Lover of Lies 18 _

Tele: @Arab_Books

20; Pausanias 6.5.4 _ 9، 11.2 _ 9; Athenagoras، Legatio Pro Christianis 26. والكتاب «من مجلدين» الذي أعنيه هو: Edelstein & Edelstein's Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies (1945)، esp. §423 _ 450. ولصور عن نصب وعملة لغليكون: Francis Greenleaf Allinson، Lucian، Satirist and Artist (1926)، pl. opp. p. 108.

وحول المعجزات القديمة عموما: Wendy Cotter، Miracles in Graeco _ Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories (1999); Harold Remus، Pagan _ Christian Conflict over Miracle in the Second Century (1981); Robert Grant، Miracle and Natural Law in Graeco _ Roman and Early Christian Thought (1952). ويهمنا أيضا: Bengt Ankarloo and Stuart Clark، eds.، Witchraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome (1999); and Thomas Matthews، The Clash of the Gods: A Reinterpretation of Christian Art (1993).

عن أبولونيوس: Maria Dzielska، Apollonius of Tyana in Legend and History (1986)، translated by Piotr Pienkowski.

1.2.3 المنهج التاريخي ينقذ الموقف

ولكن مهلا، لعلك تسأل: إن كان التاريخ يحتوي هذا القدر من الأكاذيب، المبالغات، والأخطاء في الحكم، فكيف لنا أن نثق بأي تاريخ على الإطلاق؟ ماذا لو كان الأمر كله هراء؟ كيف لنا أن نعرف الفرق؟ كيف يمكننا أن نحدد حقيقة مدعومة جيدا من التاريخ أصلا؟ حسنا، سأخبرك: يتطلب الأمر خبرة، عملا جادا، وجرعة صحية من التفكير النقدي.

إن اعتقادا عقلانيا في حقائق التاريخ عادة ما يؤسس له نوعان من الحجج: الاستدلال على التفسير الأفضل، والاستدلال من الأدلة. وهو لا يبدأ من «افتراض» أن كل القصص تستحق الثقة ما لم يكن لديك سبب

Tele: @Arab_Books

معين على خلاف ذلك. بل يجب أن تكون لديك أسباب معينة للثقة بقصة ما قبل أن يمكنك اعتبارها صحيحة. ومن دون أسباب كهذه، فإن احتمال خطأ ادعاء ما يساوي احتمال صحته. (بل هو الأرجح بالفعل، نظرا لوفرة القصص الزائفة التي لدينا).

وهكذا فأول ما على المؤرخ فعله، بل وعلى كل شخص لو أراد التوصل إلى أصل أي ادعاء تاريخي، هو التحليل. فعلى المؤرخ أن يتأكد بأفضل ما يمكنه من مصادر كل الأدلة، تاريخ إنشائها أو تأليفها، خلفية وأهداف مؤلفها أو منشئها، وما الذي يعنيه هذا الادعاء أو الشيء في سياق عصره، مجتمعه، وثقافته. وعليه أن يحاول معرفة أي المصادر استخدمها مؤلف ما. فكيف أمكن للمؤلف أن يعرف ما ينقله لنا؟ كيف توصل لمعرفة ذلك؟ متى قام بتدوينه؟ لماذا قام بتدوينه؟ هل تلاعب بعمله أحد؟ هل المؤلف معروف سلفا ومن دراسات ماضية أنه محل ثقة مع هذا النوع من المواد؟

على العموم، فهناك أربع مراحل من التحليل على المرء أن يمر بها كي يتفحص ادعاءً تاريخياً ما بتعمق. أولها التحليل النصي؛ فعلينا أن نستخدم طرق النقد النصي وعلم الآثار كي نعرف إن كان المستند الذي لدينا الآن أصيلا ويعكس بدقة صيغته الأصلية (حيث لا توجد اليوم عادة إلا نسخ عن نسخ). وثانيها التحليل الأدبي؛ فعلينا أن نتأكد مما كان يعنيه المؤلف، مما يتطلب فهما عميقا للغته كما كانت تكتب وتحكى في ذلك العصر والمكان، إضافة إلى تصور مفصل للسياق التاريخي، الثقافي، السياسي، الاجتماعي، والديني الذي دُوِّن فيه، حيث أن كل ذلك سيكون على بال المؤلف والقارئ معا، وسيوضح، يحرّك، أو يؤثر

Tele: @Arab_Books

في ما قد كُتِب. وثالثها تحليل المصادر؛ فعلينا أن نحدد ونخمّن مصادر المعلومات لدى المؤلف. وفي النهاية فقط يمكن أن نبدأ بالتحليل التاريخي السليم، لنقيّم من ثم موثوقية الادعاء كما نفهمه الآن. وكما ترى الآن، فالتاريخ عمل شاقّ.

يحتاج المؤرخ لمعرفة كل ما بوسعه حول من أين جاءت قصص أو لقى معينة، ولماذا هي موجودة، بهدف تقييم أهميتها ووزنها. وبالعكس، فلو لم يستطع المؤرخ معرفة هذه الأمور، ستصبح الأدلة أقل إلزاما أو نفعا. فكلما قل ما تعرفه حول مصادر أدلتك، كانت أقل اعتمادا في التأسيس لأي حقيقة. وهذا يؤدي لدرس ثابت يملك الأولوية، نسميه القاعدة رقم اثنين: **اسأل دوما عن المصادر الأولية لأي ادعاء تعتبره غير معقول**. حتى العديد من المؤرخين المعاصرين يخطئون في التفاصيل أو يحذفون سياقات مهمة أو يكذبون بكل بساطة. وحيث أن التاريخ السليم لا يتم إلا باقتباس الأدلة الفعلية، فيجب التأكد من الادعاءات، وتحدي كل من يدّعون ادعاءات مذهلة دون أن يدعموها.

على المؤرخ أيضا أن يسعى لتجميع كل الأدلة. فلا يمكنه أن يعتمد على غرض واحد فقط. فعليه أن يذهب ويبحث عن كل شيء يمكن أن يتعلق بالموضوع، ويأتي بذلك كله دون حذف أو تشويه مخلٍّ. فما يهم من الأدلة لا يكون في العادة واضحا بشكل مباشر أو سهل العثور، وهذا هو أحد الأسباب وراء أن الخبرة في فترة تاريخية معينة كثيرا ما لا يستغنى عنها في البحث التاريخي الجيد. سبب آخر هو أن السياق التاريخي كثيرا ما يغير منظورنا، كما بيّنت في ما يخص حالة الأمية والسذاجة في العالم القديم. وبالفعل، فهذا هو ما يقدم القاعدة الثالثة للمنهج التاريخي:

تأكد من أنك تفهم كل جوانب السياق التاريخي. ومن جديد، حذارِ من الباحثين الذين يطلقون ادعاءات باهرة حول حدث تاريخي ما لكنهم ليسوا خبراء، أو ليسوا مؤرخين ذوي خبرة أصلا.

وفي الختام، فعلى المؤرخ أن يقيم ويحلل كل الأدلة، ويرى إن كان تصديق أي شيء مبررا عبر الاستدلال على التفسير الأفضل والاستدلال من الأدلة.

1.2.4 الاستدلال على التفسير الأفضل

إن الاستدلال من التفسير الأفضل يعمل نوعا ما كالآتي: أي عبارة حول الماضي يبرر لنا الاعتقاد بصحتها لأي حد، يجب أن تمتحن على خمسة ضوابط، وإن لم تقترب أي عبارة منافسة في تحقيق نفس هذه الضوابط، فسيزداد رجحان اعتقادنا بها. سأسرد هنا هذه الضوابط وأوضحها. وعلى العموم، فكلما تفوق تفسير ما على كل ما سواه في كل ضابطة، ازدادت ثقتنا في أنه صحيح.

1 ـ المدى التفسيري

إن النظرية الأفضل حول الأحداث ستفسر وقائع أكثر من أي تفسير آخر. تأمل في معجزة المطر، فالنظرية القائلة بأن العاصفة قد حدثت، تفسر كل الأدلة التي لدينا، بما فيها العملة والنصب، إضافة إلى العمود والقصص العديدة. ولكن نظرية أن الفضل يعود للمسيحيين لا تفسر الأدلة بشكل جيد، حيث أنها جميعا، عدا روايات المؤلفين المسيحيين، تشكر آلهة وثنية. وعلى العكس، فنظرية أن ساحرا مصريا يدعى هرنوفيس استعرض أعماله السحرية تفسر الحكاية الوثنية عن كونه قد

Tele: @Arab_Books

فعل ذلك، إضافة إلى النقش الذي يدل على أنه كان مع الجيش في الفترة لتلك الحرب.

2 ـ **القدرة التفسيرية**

إن التفسير الأفضل سيجعل الوقائع احتمالا من كل ما سواها. فالوقائع في هذه الحالة محتملة جدا لو حدث الحدث وقام هرنوفيس بعرض سحري ـ وبالفعل، فلو حدث ذلك، فإن كل الأدلة التي لدينا مؤكد جدا أنها ستظهر بشكل ما، حتى لو لم نستطع أن نتوقع، مثلا، أي أدلة قد تصمد بعد ألفي سنة تفصلنا عن الحدث. والحقيقة المتحدية لوجود بديل مسيحي تصبح أيضا محتملة بفضل هذه النظرية، حيث أن بعض المسيحيين لن يقبلوا بالتأكيد بانتصار برهان للسحر الشيطاني فوق كلمة الله، ويرجح أن يقلبوا القصة لصالحهم، خصوصا في أعمال تهدف للإقناع.

وعلى العكس، فإن القصة المسيحية لا تجعل القصة الوثنية محتملة جدا، حيث أن نسخة كاسيوس ديو ليست سجالية أو دفاعية بأي حال، فهي تحكي قصة فقط، في سياق عمل تاريخي واعٍ، ولا يظهر من السياق أن هذه القصة قد اختلقت لامتداح السحر الوثني. كما أن الأدلة الأخرى، التي ظهرت كلها بُعيد الحدث، وتمتدح الديانة الوثنية التقليدية دون أي دلالة على بعد مسيحي، لا تصبح بدورها محتملة جدا.

3 ـ **المعقولية**

إن التفسير الأفضل سيكون أكثر معقولية من أي نظرية أخرى. وأعني بذلك هنا معنى أضيق من المعتاد (انظر III.3.1، «**المعقولية وفرضية**

Tele: @Arab_Books

الإله»). ولكي يكون معقولا، فعلى الادعاء أن يكون **معقولا تاريخيا**، تصح بحقه التعميمات السليمة حول الزمان، المكان، والظروف في المنطقة. بمعنى أن نكون قادرين على القول ولأسباب وجيهة أن شيئا كهذا يمكن أن يحدث في ذلك الزمان والمكان، حتى لو كان غير محتمل. فما دام ممكنا عقلانيا، فإن هذا الأمر الذي حصل أو ربما حصل في ذلك الزمان والمكان، مهما كان نادرا، يمكن القول بأنه **معقول**. وبالطبع، فذلك لا يعني أنه صحيح، أو حتى أنه الرواية الأكثر عقلانية.

لقد نوهت من قبل باللامعقولية الهائلة لمجرد وجود مسيحيين في جيش ماركوس أوريليوس، ناهيك عن فيلق مسيحي كامل. وبالعكس، فإن عاصفة صيفية شاذة، مهما كانت نادرة، ليست غير معقولة، وكذلك وجود ساحر وثني في جيش وثني. يحق لنا القول بأن الوصف المضبوط للعاصفة **غير معقول**، خلافا للقول بأن التفاصيل مبالغ فيها.

4 - الارتجالية

إن التفسير الأفضل سيعتمد أيضا على عدد أقل من الافتراضات غير المثبتة من سائر المنافسين. وهي ما نسميه بالعناصر المرتجلة في النظرية، أي أشياء اختلقت بكاملها لكي تفسر ما لا يمكن تفسيره. لا يخلو الأمر من مبرر، إذ لا يمكننا أن نمتلك أدلة على كل ما حصل، خصوصا ما جرى خلف الستارة، ولهذا فإن بعض العناصر لأي نظرية ستكون مرتجلة لحد ما. ولكن النظرية القابلة للتصديق عادة ما ستكون أقل ارتجالا من غيرها.

فيما يخص معجزة المطر، يتطلب التفسير المسيحي اختراع سبب ما

لوجود المسيحيين في جيش وثني، ولعدم تسجيل هذه الواقعة في أي مكان آخر؛ في حين يتطلب التفسير الوثني اختراع سبب يدفع المؤلفين المسيحيين للكذب حول الأمر بهذه السرعة لاحقا، ويجعل روايتهم هي الرابحة. ولكن حين نقارن هاتين الصفتين، سنرى أن أي عذر قد يخترعه المرء لتفسير وجود مسيحيين في جيش وثني هو بلا سوابق إطلاقا، ولذا فهو مرتجل كليا. ولكن لدينا الكثير من الأمثلة على كذب المؤلفين المسيحيين لتسويق دينهم ـ وخصوصا حين يرغبون بدفع الناس للاعتقاد بأن دينا ما هو الأقوى، كما نعرف جيدا أن الطبيعة البشرية ميالة للكذب، فلدى السياسيين والمحامين سمعة سيئة في هذا الصدد، وما الوعاظ إلا بشر مثلهم. ولهذا فالتفسير الوثني يعد أقل ارتجالا.

وبالمثل، فالقول بأن هذا الحدث قد حصل يتطلب افتراض صدفة سعيدة، وهي ارتجال طفيف، ولكن الادعاء بأنه لم يحدث سيتطلب سلسلة من الأحداث هي أشد لامعقولية لكي يفسر ظهور كل الأدلة اللاحقة، ولهذا فسيكون أشد ارتجالا.

5 ـ مناسبة الأدلة

إن التفسير الأفضل سيكون الأقل مناقضة للوقائع المعروفة أو المثبتة. بالطبع، فإن الوقائع المتناقضة أو غير القابلة للتفسير يمكن دوما أن يتنصل منها، وأحيانا لأسباب وجيهة. ولكن كيف يدافع المرء عن ادعائه هو أمر مهم في قابلية تصديقه، وهنا يأتي دور الضوابط الأخرى، التي تصقل أفضل تفسير ممكن للأدلة، التي يجب أن تكون هذه الواقعة التاريخية أو تلك. ولكن إن لم يكن الادعاء مقبولا حتى في ظاهره (كأن

Tele: @Arab_Books

لا يستند على أي أدلة مطلقا، أو يتناقض بصراحة مع الأدلة المعتمدة الوفيرة)، فهذه نقطة كبيرة ضده.

ولهذا فعلى المؤرخ أن يختار؛ إما أن يترك الأدلة الإشكالية دون تفسير، ويضعف بالتالي من «مناسبة الأدلة» لادعائه، أو يزيد من مناسبته عبر جعله أكثر ارتجالية. ولكن كلما احتجت لالتماس العذر كي ترفع من «مناسبة الأدلة» لادعائك، ازداد لامعقوليةً. خذ مثلا معجزة المطر، فادعاء أن فيلقا مسيحيا قد شهد الحدث يتطلب أن نلتمس عذرا لغياب الأدلة على فيلق مسيحي آنذاك، وللقصة الزائفة حول أصل اسم ذلك الفيلق. ولكن الأهم من ذلك أنه سيتطلب التنصل من كل الأدلة التي تقف ضد معقولية وجود فيلق مسيحي آنذاك، وكل الأدلة على المشاركة الوثنية.

ولكن ادعاء أن الحدث لم يحدث أصلا سيتطلب التماس عذر للإقامة المبكرة لنصب مكرّس لذلك الحدث، إضافة لوجود عدة قصص مختلفة حوله ظهرت بعد عشرة إلى خمسين عاما. وعلى العكس، فادعاء أنه قد حدث، وأن ساحرا مصريا قد حضره، يدعمه الكثير من الأدلة ولا يواجه أي أدلة مضادة إطلاقا، إلا إغفال المؤلفين المسيحيين لذلك التفصيل.

وهكذا، فحين نطبق الاستدلال على التفسير الأفضل، سنجد أن الأقرب للتصديق هو أن هذه العاصفة الشاذة قد حدثت، وأن ساحرا مصريا قد أوهم الناس آنذاك بأنه تسبب فيها، وأن لا دور مرجح للمسيحيين في الأمر على الإطلاق. ولكننا سنكتشف أيضا أننا لا نستطيع التصديق بأنها كانت معجزة. فلا يمكننا استخدام هذا كدليل

على كفاءة السحر المصري، أو التدخل الفعلي للإله هرمس. لأن هذا التفسير يفشل مع كل الضوابط إلا واحدا.

فهو مثلا يفتقر للمدى. فكفاءة سحر هرنوفيس في هذا الموقف لا تفسر الغياب المطلق للأدلة على سائر التعاويذ المذهلة التي ألقاها على العدو خلال نفس الحرب؛ كما لا تفسر لماذا لم ينجح إلا مرة في حياته كما يبدو، في حين أن نظرية أن الأمر كان صدفة سعيدة تفسر هذه الواقعة بشكل كامل. كما تتحداها بجدية أيضا حقيقة أننا لا نملك أدلة على أن سحرا كهذا يعمل على الإطلاق، ناهيك عن كونه يتسبب في عواصف ـ وإلا فكيف لا نرى الجيوش المصرية تزحف منتصرة في أرجاء الأرض، لترمي بالبرق على أعدائها وتمد رجالها بماء من السماء؟ وذلك يتطلب أمرا مفرط الارتجال. فافتراض أن السحر المصري يعمل، ولكنه ولأسباب مختلفة ليس مؤثرا اليوم، ولم يعمل آنذاك إلا أحيانا، يقتضي اختراع حزمة كاملة من الافتراضات المرتجلة الخالية من الأدلة. وأخيرا، فمن غير المعقول أن الفيالق الرومانية قد بدأت تتعرض لمزيد من الهزائم منذ ذلك العام، حتى تم دحرها في النهاية والاستيلاء على الإمبراطورية الغربية، رغم حقيقة أنها استمرت بتوظيف السحرة بكل أنواعهم.

علينا الاعتراف بأن هذه النظرية تنجح في القدرة التفسيرية، حيث أنه لو نجح السحر المصري فعلا، وأمكن حقا أن نستميل هرمس ليتلاعب بالطقس، فسيجعل ذلك من حدوث العاصفة أمرا محتملا فعلا. ولكن فشل هذه النظرية في كل نقطة أخرى، وحقيقة أن البديل، هو صدفة طبيعية سعيدة، يمكن أيضا أن يجعل الحدث معقولا بما يكفي لتصديقه،

يقودان للاعتقاد بأن أي معجزة لم تحدث في ذلك اليوم.

1.2.5 الاستدلال من الأدلة

سبيل آخر للتعامل مع الأسئلة التاريخية هو الاستدلال بالأدلة، الذي يسبق الاستدلال على التفسير الأفضل؛ فقبل أن يمكن لنا تطبيق تلك الأدلة، علينا أولا أن نثبت أن لدينا واقعة معقولة يجب تفسيرها في المقام الأول. والدرجة التي يمكننا بها أن نثق في ادعاء ما حول الماضي تتناسب مباشرة مع مدى الأدلة وتنوعها، ومدى ثقتنا بها. هناك خمسة أصناف محددة من الأدلة التي تستحق الاعتبار، وكلما توافق ادعاء ما مع هذه المواصفات، كان أقرب للثقة (نستثني هنا الأدلة غير المباشرة التي تزيد من معقولية الادعاء، عبر تأييدها للتعميم الذي يؤسس له). وأصناف الأدلة هذه هي:

- أولا: ما أسمِّيه «الضرورة الوجودية ـ التاريخية».
- ثانيا: الأدلة المادية المباشرة.
- ثالثا: التأكيد غير المنحاز أو المنحاز للضد.
- رابعا: تقارير نقدية مقبولة عند باحثين معروفين من تلك الحقبة.
- خامسا: شهادة عيان.

لكي أوضح كيف تطبّق هذه الضوابط في تقييم الأدلة، سأنطلق من مقارنة عقدها المدافع المسيحي المعاصر دوغلاس غايفيت، الذي يدعي أن الأدلة على القيامة الجسدية ليسوع تلاقي، كما أقتبس، «أعلى معايير البحث التاريخي» و«إن كان المرء ليلتزم ضوابط المؤرخين أنفسهم في تقييم تاريخية الأحداث القديمة، فسيثبت أن القيامة حدث

Tele: @Arab_Books

تاريخي ذو شواهد جيدة من العالم القديم،» بنفس جودة الشواهد، كما يدعي، على عبور يوليوس قيصر لنهر الروبيكون عام 49 ق.م.

حسنا، لقد سمعتني من قبل وأنا أتحدث عن الميل المعروف لدى المؤرخين المسيحيين إلى المبالغة أو الكذب الصريح، وهذا مثال جيد على ذلك. فلنأخذ ادعاء غايفيت ونطبق ضوابط المؤرخين أنفسهم على هذين الحدثين ونرى ماذا سيظهر منهما. ولنبدأ مع عبور قيصر للروبيكون.

أولا: إن الضرورة الوجودية ـ التاريخية لهذا الحدث هائلة الأهمية. فتاريخ روما ما كان ليمضي كما نعرفه لو أن قيصر لم يحرك مادياً جيشه نحو إيطاليا. وحتى لو استطاع بشكل ما أن يثبّت في الأذهان مجرد اعتقاد بأنه قد فعل ذلك، فما كان له أن يفتح روما أو يجند رجال إيطاليا ضد قوات بومبي في اليونان. ومن جهة أخرى، فكل ما يتطلبه الأمر هو الاعتقاد في القيامة لكي نفسر صعود المسيحية كعقيدة ـ عقيدة أن القيامة قد حدثت. لا يوجد أي شيء مما كانت القيامة الفعلية لتؤدي إليه، لم يستطع الاعتقاد المجرد بها أن يحدثه. ولهذا، فإن القيامة الفعلية ليست ضرورية لتفسير كل التاريخ اللاحق، خلافا لعبور قيصر للروبيكون.

ثانيا: فلدينا الكثير من الأدلة المادية المباشرة. لدينا العديد من النقوش والعملات التي سكّت بُعيد الحرب الأهلية الجمهورية، تشير إلى عبور الروبيكون؛ بما فيها إشارات إلى معارك وحملات تجنيد ومحاكمات. من جهة أخرى، ليس لدينا مطلقا أي أدلة مادية من أي نوع فيما يخص القيامة، ولا نقوش أمر بها يسوع بعد قيامته، ولا شهود عيان

مثل بطرس أو يوسف الراميّ ـ كما أن كفن تورين تزوير قروسطي ثابت (وحتى لو كان أصيلا، فهو لا يثبت أن يسوع قد قام، بقدر ما يثبت أنه قد تبخر أو تجمد فجأة).

ثالثا: فلدينا تأكيد غير منحاز أو منحاز للضد. المصدر غير المنحاز هو شخص كان ليعرف بالتأكيد إن كانت القصة صحيحة أو خاطئة (مثل شاهد عيان أو معاصر للحدث)، ولكن لا سبب واضح أو معقول لديه لأن يكون مخدوعا، أو لأن يكذب أو يشوه القصة بطرق (أو بخصوص تفاصيل) تهمنا. ورغم أنهم قد يكونون مخطئين، فيمكننا على الأقل استبعاد بعض الأسباب الشائعة للخطأ، وهذا هو ما يقيم لمصادر كهذه وزنا في تقييم تاريخية حدث ما. من جهة أخرى، فالمصدر المنحاز للضد هو شخص يلاحظ فعلا أنه منحاز ضد الحدث الذي يُروى، ولذا فلو أقر بأنه قد حدث، فيحتمل فعلا أنه قد حدث. وهكذا، فإننا نرى أن العديد من أعداء قيصر، بينهم خصمه اللدود سيسرو، يشيرون إلى عبور الروبيكون، تماما كما فعل أصدقاؤه والمشاهدون المحايدون، في حين لا يوجد لدينا ذِكرٌ معادٍ أو حتى محايد لقيامة يسوع بالجسد عند أي أحد إلا بعد مرور حوالي قرن على الحدث، بعد خمسين عاما من نشر المسيحيين حكاياتهم لأوسع مدى وأقصاه، وبعد أمد طويل من أن يمكن التأكد من الحقائق.

رابعا: فلدينا تقارير نقدية معقولة عند باحثين معروفين في عصر العتاقة. في الواقع، فإن قصة «عبور الروبيكون» تظهر في كل كتاب تاريخ عن تلك الفترة، وعند ألمع الباحثين وأشهرهم، مثل سويتونيوس، أبيان، كاسيوس ديو، وبلوتارك. إضافة إلى أن هؤلاء الباحثين على قدر

من المصداقية المثبتة، حيث أن عددا كبيرا من أخبارهم في شؤون أخرى قد تأكدت بطرق مختلفة، وأنهم أصدق ما يكون خصوصا في أحداث سياسية علنية كهذه. كما أنهم جميعا يقتبسون في كتبهم ويذكرون مصادر مختلفة عديدة، مما يكشف عن قراءة واسعة للشهود والوثائق، وكثيرا ما يرغبون في التفحص النقدي لمزاعم يكون حولها نزاع جاد. ولو لم يكفِ ذلك، فبعضهم ينقل أو يقتبس نصوصا كتبها شهود ومعاصرون، أعداء وأصدقاء، عن عبور الروبيكون وتداعياته.

وعلى العكس، فليس لدينا حتى مؤرخ واحد يذكر القيامة إلا بعد قرنين أو ثلاثة، حين يأتي على ذكرها مؤرخون مسيحيون فقط، لا يظهرون إلا القليل من المهارات النقدية. وقد كرر الآخرون ما أخبرهم به المسيحيون. وبين المسيحيين الذين يصفون القيامة بعد قرن من حدوثها، لا يكشف أي منهم عن قراءة واسعة، أو يقتبس أي مصادر، أو يظهر أي علامة على تمحيص نقدي أو خبير للمزاعم المتضاربة، أو يملك أي أدبيات أو أبحاث تقف لصالحه بحيث يمكننا اختبار خبرتها ودقتها، ومعظمهم غير معروفين، ولديهم انحياز مكشوف جدا نحو الإقناع والتبشير. لا شيء من هذه الحقائق يجعل مصدرا ما بلا نفع، ولكن كلا منها ينتقص من وزنه، وقوتها المتراكمة تقلص من مصداقيته بشكل كبير.

وخامسا: فلدينا أخبار شهود عيان عن عبور الروبيكون. ذلك أن لدينا كلام قيصر نفسه حول الموضوع، فكتاب **الحرب الأهلية** ظل لألفي عام يعد من الروائع اللاتينية، وهو من تأليف قيصر نفسه (أكمله بعد مقتله أحد جنرالاته، وصديق عزيز له). وعلى العكس، فليس لدينا أي شيء

Tele: @Arab_Books

مما كتبه يسوع ـ كما لا نعرف يقينا اسم أي مؤلف لأي من القصص عن قيامته المادية. وخلافا للاعتقاد الشائع، فإن أسماء الإنجيليين الأربعة قد نسبت لأناجيلهم بعد عقود من كتابتها، وعلى أسس غير وثيقة. كما أن بولس، بالطبع، لم يشهد القيامة فعلا، حيث أنه لم يلتقِ بيسوع إلا بعد أعوام في رؤيا، ولا يذكر أي نوع آخر من الأدلة عدا ذلك.

يجب أن يتضح الآن أن لدينا أسبابا عديدة للاعتقاد بأن قيصر قد عبر الروبيكون، وهي بأجمعها غائبة في خصوص القيامة. في الواقع، فحين نقارن كل النقاط الخمسة، سنرى أنه في أربعة من البراهين الخمسة على تاريخية حدث ما، لا تملك القيامة أي أدلة إطلاقا، أما البرهان الوحيد الذي تملكه، فهو ليس أفضل الأدلة، بل أسوأ أنواعها ـ حفنة من الشهود الثانويين، المنحازين، غير الناقدين، غير المطلعين، وغير المعروفين.

عليك أن تمعن النظر كي تعثر على حدث في حال أسوأ من هذا من حيث الأدلة. وهكذا فحتى لو تسامحنا، سيظل غايفيت في **أفضل الأحوال** مذنبا بالمبالغة المتطرفة نسبيا. فهذا ليس حدثا مشهودا تاريخيا، ولا يلاقي أعلى معايير الأدلة. ولو كان عبور قيصر للروبيكون إعجازيا ـ كما لو كان الروبيكون بحرا من اللظى، وطار الجيش فوقه بفضل تعاويذيّ مصري ـ فستكون لدينا أدلة قوية جدا على أن معجزة قد حدثت في التاريخ، وأعتقد أنها ستكون فعلا معجزة قابلة للتصديق. وستكون بكل تأكيد إعجازية بما يكفي للانبهار بها.

وبدل ذلك، فحين ننظر إلى الأدلة على المعجزات الفعلية، فإننا دوما نخرج بأدلة فقيرة جدا بحق، وهي نزعة لا يمكن أن تظهر صدفةً. إن قيامة

المسيح هي من المعجزات الأوفر شهادات والأوسع تصديقا واحتفاء في التاريخ، ولكننا قد رأينا كيف أنها من أسوأ الادعاءات التاريخية دعماً في حد علمنا. والتفسير الأبسط لغياب الأدلة هذا هو أن الادعاء ليس صحيحا، نظرا لكل ما نعرفه عن الزمان والمكان المقصودين، حول المصادر التاريخية والطبيعة البشرية، وكذلك العالم الطبيعي عموما.

هناك تفسيرات طبيعية معقولة للقيامة الظاهرية، أشهر أربعة منها هي نظرية النجاة، نظرية الخطأ، نظرية التآمر، ونظرية خطف الجثة. وقد قدمت الحجة الأفضل على إمكانية الخطأ أو السرقة في «دفن يسوع وفق الشرع اليهودي» و«معقولية السرقة». وكلاهما ضمن عمل حرره جيفري جاي لاودر وروبرت برايس، بعنوان The Empty Tomb: Jesus Beyond the Grave، الذي نشرته دار بروميثيوس عام 2005.

ولكن هذا ليس التفسير الطبيعي الأشد معقولية لمنشأ المسيحية. فذلك سيكون نظرية أن القيامة بالجسد لم تحدث، ولكن المسيح قد ظهر في الرؤى، كما يقول بولس، أما القصص في الأناجيل فهي نتيجة متراكمة للمبالغة، الرمزية، والتطور العقائدي والأسطوري، خلال جيلين أو ثلاثة. وقد قدمت الحجج على ذلك في «The Spiritual Body of Christ and the Legend of the Empty Tomb»، ضمن نفس المجموعة أعلاه.

يعود اقتباس دوغلاس غايفيت لمقال The Evidential Value of Miracles، In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History (1997)، pp. 185 ـ 6. كما أطلق العديد غيره مزاعم مشابهة حول أن قيامة يسوع «متفوقة» في شهادتها التاريخية ولهذا فهي «قابلة للتصديق»: e.g. Josh McDowell، The New Evidence That Demands a Verdict (1999)، esp. §9.5A، 9.8A; and

Lee Strobel، The Case for Christ: A Journalist's Personal Investigation of the Evidence for Jesus (1998).

ملخص جيد ومحايد للإشارات خارج الإنجيل إلى يسوع (وكذلك قيامته) هو Robert Van Voorst، Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence (2000). ومما يستحق القراءة كل المادة المتوفرة في الشبكة العلمانية حول «القيامة Resurrection» خصوصا (/ www.infidels.org /library /modern /theism /christianity /resurrection.html)، و«المسيحية Christianity» عموما (www.infidels.org /library /modern /theism /christianity).

حول عبور يوليوس قيصر للروبيكون، تتضمن المصادر القديمة التي بقيت: Julius Caesar، The Civil War; Appian، The Civil Wars; Cassius Dio، History; Plutarch، Life of Caesar; Suetonius، Life of the Divine Julius. كما اقتبس العديد غيرها أو ذكر عند مؤلفين قدماء لكنها لم تصلنا. أبحاث حديثة حول كل هذا (بما فيها الأدلة المادية) تتضمن: ;Ronald Syme، The Roman Revolution (1939) M. Gelzer، Caesar: Politician and Statesman، 6th ed. (1968); L. Kreppie، Colonization and Veteran Settlement in Italy: 47 _ 14 BC (1983); P.A. Brunt، The Fall of the Roman Republic and Related Essays (1988).

1.2.6 ضوابط المؤرّخ الجيّد

يهمنا الآن أن نستطرد قليلا حول النوع الرابع من الأدلة، ونشرح الضوابط التي تجعل المؤرخ خبيرا ومن ثم موثوقا ـ أي التي تميز المؤرخ الجيد عن السيئ. ولهذه الضوابط درجات؛ حيث يقع المؤرخون ضمن طيف من الأكثر إلى الأقل اعتمادا، ويجد العديد منهم مكانا ما بين ذلك وفقا للدرجة التي يلاقون بها، أو يفشلون في ملاقاة هذه الضوابط. إن كاتبا تاريخيا جيدا، وبالتالي موثوقا نسبيا، سيتسم بهذه السمات:

1 – يبدي في كتابته وعيا نقديا بالمشاكل مع مصادره، أو مع قابلية التصديق الذاتية للحدث الذي يدرسه. بعبارة أخرى، فإنه سيعترف حين

يبدو أمر ما مذهلا، أو حين تتناقض مصادره في ما بينها أو لا تكون محل ثقة تماما. أما المؤرخ السيئ فإنه لا يبدي وعيا بمصادره على الإطلاق، أو سيتحدث عن غير المعقول كما لو كان اعتياديا، ولن يذكر أبدا روايات بديلة عن نفس الحدث حتى حين يعرف بأنها موجودة.

2 - يدخل في استدلال منطقي ـ تاريخي يتناول أشكالا مختلفة من الأدلة ويقيم جودتها. أما المؤرخ السيئ فلن يذكر أبدا ما هي الأدلة التي بحوزته على ما يدعيه ولهذا فلن يناقش قيمتها. بل سنراه يقص القصص كما لو أن الأحداث والوقائع لم يتطرق إليها أدنى شك أو تردد. ولكن حتى في أبسط القصص الحقيقية، فهناك تفاصيل غير أكيدة، مثل الاسم المضبوط لشخص أو مكان ما، أو أين أو متى حدث أمر ما تماماً، أو ما قد قيل أو فُعِل بالضبط. ولكن المؤرخين الأكفاء سيقرون بذلك، خلافا لغير الأكفاء. وبالمثل، فإن المؤرخين الجيدين سيخبرون القراء عن مصادرهم ومدى كفاءتها، أما المؤرخون السيئون فلن يذكروا أي اسم.

3 - وأخيرا، فلأنه مؤرخ، ومحسن في عمله، فلو كتب ما يكفي سنجد أنه مصيب حول عدة من الثوابت (لأنه حتى المؤرخون السيئون قد يصيبون في بعض الأمور)، وكذلك حول عدة من الأسئلة التاريخية المهمة أو الصعبة. وخلافا لذلك، فسيقع المؤرخ السيئ في أباطيل أو أخطاء مفرطة ما كان باحث كفوء في نفس الحقبة ليرتكبها. وفي الحالة الأولى، يكون ذلك دليلا على البحث الجيد؛ وفي الثانية، على البحث السيئ.

إن جودة المؤرخ ومن ثم وثاقته تتناسب طرديا مع النسبة والمدى

الذين يحقق بهما هذه الضوابط في أي عمل كان. من السهل أن نرى المؤرخين المعاصرين وهم يحققون هذه الضوابط أفضل بكثير حتى من أفضل المؤرخين القدماء، ولكن حتى المؤرخ المتوسط من عصر العتاقة سيحقق هذه الضوابط الثلاثة إلى حد ما، في حين لا نجد كُتَّاب الأناجيل، مثلا، يحققون هذه الضوابط بأي قدر معتبر. في الواقع، وهذه هي النقطة البارزة، فلا يوجد أي توثيق يدعم معجزة فوق طبيعية في التاريخ البشري أجمع يحقق كل هذه الضوابط الثلاثة، وأكثرها لا يلاقي أيا منها. ولا يمكن لهذا أن يكون صدفة، وحيث تتبقى لدينا مشاهدة علمية هي أنه ما من معجزة طبيعية تحدث اليوم فعلا، فمن المعقول جدا أن نستنتج أنها لم تحدث أبدا.

لمصادر حول المنهج التاريخي، راجع المسرد في نهاية المقطع II.3.5، «منهج التاريخ».

1.2.7 النبوءة والتاريخ

لقد استعرضت كل الأدوات التي تحتاجها لتطبيق الطرق النقدية التاريخية على ادعاءات المعجزات. ولكن هناك نوعا آخر من المعجزات يمثل كيانا مستقلا بذاته: النبوءات. خلافا للعجائب الواضحة، فالنبوءة في ذاتها عبارة اعتيادية، وتشير أيضا لأحداث تاريخية اعتيادية؛ ولكن ما يجعل النبوءة إعجازية هو قدرتها على التنبؤ بتلك الأحداث. ولهذا، ومن أول وهلة، لن تحتاج للاعتماد على ادعاءات أي شخص بأن نبوءة إعجازية قد حدثت؛ فيمكنك التأكد بنفسك. إن كانت العبارة النبوئية تتقدم على الحدث المتوقع فعلا، فستكون لديك كل الأدلة التي تحتاج؛ برهان على المعجزة أمام عينيك ـ بمعنى إن لم يكن شيء من ذلك

Tele: @Arab_Books

ليحدث بالصدفة أو عبر طرق طبيعية، وكان الذكاء فوق البشري وحده القادر على فعلها. بالطبع، فبعض القوى التنبئية «الطبيعية» يمكن أن يلقى عليها اللوم (وحتى طرق فوق طبيعية كالتنجيم). ولكننا لا نملك أي أدلة على ذلك، ناهيك عن قوة النبوءة كما سنرى.

يقدم روبرت نيومان خمسة ضوابط يمكن بفضلها إثبات أن النبوءة معجزة فوق طبيعية، وهي تنطبق على الوسطاء psychics والمنجمين وكذلك الأنبياء. إن ضوابطه هذه جيدة فعلا وسأعيدها هنا، مقتبسا إياها حرفيا:

1 - «يتصور النص [النبوئي] بوضوح نوع الحدث الذي يدّعي أنه يحققه».

2 - «لقد أطلقت النبوءة قبل أمد من الحدث المتوقع».

3 - «لقد تحقق الحدث فعلا».

4 - «لم يمكن لأحد أن يرتب للحدث المتوقع إلا الله».

5 - «تتقوى الأدلة» إن «كان الحدث نفسه غير معتاد إلى درجة لا يمكن عندها تفسير تحققه بشكل عقلاني كتخمين جيد.».

هذا التوجه سليم من حيث البناء. ولكن ثلاثة من ضوابطه تحتاج القليل من التوسعة.

في النقطة (5)، لا يقتصر الأمر على ألا تكون النبوءة تخمينا سهلا، بل يجب ألا تكون محتومة. بعبارة أخرى، فإن كان من عادة النبي أن يقول شيئا محددا لأسباب ثقافية أو تراثية، فإن أي «إصابات» (أي نتائجُ تطابق ما كان يقوله) لا يمكن تفريقها عن الصدفة. وذلك ليس «تخمينا جيدا»، لأنه ليس تخمينا **أصلا**، بل تطابق تصادفي. على سبيل المثال، فإن كان

من عادتي أن أقول مرارا وتكرارا أن طيرا سيحطّ فوق رأسي، لأنه كان نشيدا ورثته عن والدي، ثم حطّ طير على رأسي، فلا يمكن القول بأني قد توقعت ذلك. بل لا يمكن حتى القول بأني خمّنته. لأن السبب الذي دفعني لإطلاق هذا التوقع كان أمرا منفصلا تماما، ولأنه متكرر دوما، فلا علاقة لنجاحه بالقوى التنبئية. نرى هذه الظاهرة بوضوح في تراث أنبياء يهودا، حيث كان الوعيد بالدمار الذي سيحل باليهود أو بأعدائهم ـ «عقوبةً» من يهودا ـ مستمراً لأسباب ثقافية، كتهديد في العادة للحضّ على التقوى والفضيلة. وحين تتحقق نبوءات كهذه فلا يمكن عادة أن نعتبرها توقعات، لأنها كانت ستطلق بأي حال، كما أن النتيجة المتوقعة ليست غير محتملة أساسا خلال مئات السنين.

وفي النقطة (5) أيضا، علينا أن نستبعد الانحياز الانتقائي. فكيف لنا أن نعرف أن جامعي الكتاب المقدس لم ينتقوا الكتب أو الفقرات التي حالفها الحظ، ويلقوا بالتي لم يحالفها؟ سيضخم ذلك اصطناعيا من معدل النجاح الظاهري للكتاب المقدس، عبر إخفاء مواطن الفشل الأكثر عددا، مما يجعل تخمينات محضة تبدو إعجازية. يتعلق هذا بالنقطة (2)؛ فلتحقيق تلك الضابطة، علينا أيضا أن نتأكد من عدم تلاعب أحد بالمستندات لاحقا كي يجعلها تبدو ناجحة **بعد وقوع الحدث**. وبالنسبة للكتاب المقدس، فكيف نكون فعلا على يقين بأن أحدا لم يفعل ذلك؟

في النقطة (1) علينا أن نكون على حذر شديد من **التوفيق للحاضر** retrofitting. بعبارة أخرى، إن كان توقع ما غامضا بما يكفي، فأي حدث مستقبلي يمكن جعله يطابق التوقع قد يدّعى أنه نجاح للتوقع. وهذه

حيلة شائعة يعرفها من يحقق في قضايا الوسطاء. فعمليا، إن كان أي حدث سيحقق هذا التنبؤ محتمل الحدوث بأي حال، فلا يمكن أن يدعى توقعا إعجازيا ـ حتى لو لم يكن مدبرا أو تخمينا. فمثلا، لو أني قلت بأن زمبابوي ستعاني تحت نير حاكم شرير يشعل حربا مع أمة عظيمة، فلن يصبح ذلك توقعا إعجازيا أبدا، حيث أنه قد يحدث بأي حال. إذ لأني لم أحدد وقتا، فلو مر تاريخ زمبابوي بحدث كهذا في القرنين أو الثلاثة القادمة لجاز لك القول بأني قد توقعته ـ ولكن خلال آلاف السنين، من ذا يفاجئه الأمر؟ حتى لو كان الأمر ليحدث غدا فلن يعدّ توقعي إعجازيا، لأني سمحت له بأن يحدث **في أي وقت**، بمعنى أنه كان مرسلا بما يكفي لادعاء أن أي حدث كهذا في أي وقت يعد نجاحا لي، وهناك عدة طرق يمكن بها لشيء كهذا أن يحدث طبيعيا في زمبابوي في معظم الأوقات. كما أن سائر التفاصيل غائمة. فما الذي يعد «أمة عظيمة» مثلا؟

بافتراض أن بوسعنا تجاوز كل هذه الأمور، سأختم بمثال عن كيفية تطبيق المنهج التاريخي على تمحيص مزاعم النبوءة الإعجازية. إحدى أكثر القضايا شيوعا، وكثيرا ما تقتبس كأحد أفضل الأمثلة على نبوءة إعجازية في العهد القديم، هي زوج من التنبؤات التي أطلقها حزقيال النبي حول مصير مدينتين رئيستين في كنعان ـ صور وصيدا ـ كانتا من ألدّ أعداء إسرائيل.

أولا: يطلق النبي في حزقيال 22:28 أشد توقعاته التباسا حول صيدا، بحيث لا يمكن وصفه بالمعجز. فإن استباحة المدينة وإبادة سكانها في عصور العتاقة كان أمرا مرجحا بالفعل، كما أن تهديد النبي لمدينة عدوة بالدمار هو أمر شائع بالمثل، بحيث من المؤكد أن أحدهما سيتلو الآخر

Tele: @Arab_Books

بالصدفة وحدها. وهذا مثال على التطابق المحتوم والطبيعي كليا بين النبوءة والحدث.

ومن جهة أخرى، يتوقع حزقيال 26:3 ـ 14 أن مدينة صور ستهاجمها أمم عديدة، وتحطم أسوارها وتزال أنقاضها، وتصبح صخرة جرداء. ثم «ستكون في البحر مكانا لنصب الشباك» ولن تبنى من جديد أبدا. كما تتوقع هذه الفقرة أن نبوخذ نصر ملك بابل سيقوم بذلك، وأن جيشه سيطرح الخشب والصخور والأنقاض في البحر. هل هذا توقع إعجازي؟

إن أول مهام المؤرخ (ما أن يتأكد إلى حد معقول من أن الوثيقة أصيلة ومفهومة بشكل سليم) هو أن يمحّص مصدره؛ من هو حزقيال، ومتى وأين سجّل نبوءته؟ لقد كان حزقيال يهوديا ممن أسرهم نبوخذ نصر منذ حصار أورشليم عام 597 ق.م. وهنا مباشرة نرى بعض المشاكل المهمة، فمن المرجح جدا أن حزقيال يطلق دعاية حربية تسترضي آسره كي يعده في جانبه، في حين يتمنى الشر لعدوّ قديم لليهود. وبالإضافة، فيمكن لحزقيال أن يحصل على معلومات حول خطط الملك ما دام بإمكانه رؤية الاستعدادات. فقد أطلق نبوءة حول صور عام 586 ق.م، وبدأ نبوخذ نصر حصاره لصور بعد عام من ذلك. وهكذا فقد أخلّ بالنقطة (5).

لقد صدت صور كل هجماته لأكثر من عشرة أعوام، ولم تصل معه إلى حسم إلا عام 573. كما لم تستبح المدينة أصلا ـ مما أجبر حزقيال على التنصل من نبوءته في الآية 29:18 وتوقع انتصارٍ ضد مصر بدل ذلك،

بعد أن توجه نبوخذ نصر **فعلا** ضد مصر. ماذا لدينا إذن؟ لدينا رجل يرى أقوى جيوش العالم يستعد لحصار مدينة ثم يتوقع أنه سيستولي عليها وتدمر ـ ليس بالأمر الذي يعجز عن تخمين حدوثه. ولكن حتى تخمينه فشل، ناهيك عن توقعه! ولا يمكن لتوقع فاشل أن يعد معجزة. وهكذا فقد أخل بالنقطة (3).

في محاولة منهم لاستنقاذ هذا الفشل، يحاول مدافعون من طراز نيومان أن ينشروا مزاعم كاذبة عن تاريخ هذا الحدث لجعل النبوءة تبدو إعجازية. على سبيل المثال، فهو يدعي أن نبوخذ نصر قد «استولى» على المدينة عام 573 ق.م، رغم عدم وجود أدلة على ذلك. فقد استسلمت المدينة للحكم البابلي دون استباحة، كما يؤكد لنا تنصّل حزقيال من نبوءته. وبالفعل، فحيث أنها كانت مركزا تجاريا نشطا يتمتع بمرفأين بحريين يعملان طوال العام، كان أي فاتح سيعد أحمق لو قام بتدميرها. إضافة إلى أن صور كان لها تاريخ مديد في التوصل لاتفاقات كهذه لدفع المحاصرين عن كاهلها. وكان هذا هو سر بقائها.

أما إجابة نيومان فتمثلت بتقديم أطروحة مرتجلة بلا معنى، لم يقل بها أي مصدر قديم، هي أن سكان صور كانوا قد استقروا داخل البلاد خلال الحصار، مجبرين نبوخذ نصر على «القبول بقدر قليل من التدمير». ليس هذا باطلا فحسب ـ حيث كانت هناك ضاحية على اليابسة تعود لما قبل 800 ق.م، ولم يكن اسمها صور بل أوشو Ushu ـ فهي غير معقولة لأقصى حد، حيث تفترض من الناس أن يهزموا نبوخذ نصر عبر إخلائهم مدينة لا تقهر عمليا على ظهر جزيرة، يكتنفها سور هائل، كي

Tele: @Arab_Books

يستقروا، دون تحصينات، على اليابسة، في أرض منبسطة ودون مرفأ، في حين يجلس الجيش البابلي كما يبدو ويلعّب أصابعه؟ إن سخافة هذه الأطروحة ملموسة، ناهيك عن كونها بلا أساس في الأدلة.

كما يحاول نيومان إنقاذ هذا الادعاء عبر اقتراح أطروحة مرتجلة أخرى؛ أن الإسكندر الأكبر، بعد قرون، قد حقق هذه النبوءة. حيث من المشهور أنه قد استخدم أنقاض مدينة اليابسة أوشو لكي يربط بها جزيرة صور مع اليابسة. ولكن حزقيال لا يدع مجالا للشك في أن رجال نبوخذ نصر هم وحدهم من يفعل ذلك، وليس شخصا آخر بعد قرون، كما تتضمن النبوءة قادة مركبات chariots في القوى المنتصرة، ولكن المركبات لم تعد تستخدم في الحرب أيام الإسكندر. وهكذا، فهذه تعد حالة قياسية من التوفيق للحاضر ـ بل هي واقعا أسوأ من ذلك، حيث تحرّم النبوءة كما نعرفها نسبة هذا الحدث لأي شخص عدا نبوخذ نصر. ولعلنا إذن سنسمي هجوم الصواريخ الإسرائيلي على أطلال صور في الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام 1981 «تحقيقا» لها. وهكذا فالنبوءة تخِلُّ أيضا بالنقطة (1).

ثم يقول نيومان بأن الموقع على اليابسة قد «مُحِق تماما» على يد الإسكندر و«لم يسترد أبدا» في حين «تستخدم أجزاء من الجزيرة السابقة حتى اليوم لنشر شباك الصيد.» ولكن هذا مخادع بعض الشيء. فأوشو ليست هي صور. وقد أعاد خلفاء الإسكندر بناء صور كمرفأ بحري وتجاري عظيم كما كانت دوما، واستمرت مدينة مؤثرة لأكثر من ألف سنة. ولم تكن أبدا صخرة عارية. فهي لا تزال حتى يومنا هذا، فمدينة صور المعاصرة تقف بجانب الأطلال القديمة وفوقها (ولا تزال

Tele: @Arab_Books

بعضها قائمة) وتعداد سكانها يتجاوز 70.000، ضعف ما كان عليه أيام الإسكندر. وهي اليوم مركز اقتصادي مهم في لبنان. ماذا عن شباك الصيد؟ يحلو لمؤلفين مثل نيومان أن يقتبسوا عن سائح من القرن التاسع عشر رأى شباك الصيد ممدودة على صخور صور كبرهان على تحقق النبوءة، متجاهلين حقيقة أن شباك الصيد كانت تفرش دوما فوق الصخور العارية لكل مدينة تملك صناعة سمكية منذ اخترعت الشبكة، وقد كانت مفروشة دون شك على صخور صور حتى قبل أن يولد حزقيال. وهكذا فإن النبوءة تخِلُّ من جديد بالنقطة (5).

كما يحاول المدافعون أن يجادلوا، بالطبع، أن حزقيال إنما قصد أن أوشو، وليس صور، هي التي ستهدم. ولكن حزقيال يقول تحديدا أن المحق ونشر الشباك لن يحدثا على اليابسة بل «في وسط البحر»، ولذا فمن الواضح أنه لم يقصد أوشو بل صور. في الواقع، فإن حزقيال يشير إلى موقع اليابسة كإحدى «بنات» صور، وليس صور نفسها أبدا. وهذا أمر متوقع. حيث لم تكن أوشو غنية ولا قوية، حيث لم تكن لها مرافئ - خلافا لصور التي كان لها مرفآن يسمح موقعهما بالإبحار طوال العام، مما جعلها من أقوى المدن العسكرية والتجارية في العالم. وسيكون من السخف أن تطلق ادعاءات مفصلة عن سقوط «العظيمة» أوشو. وهكذا فإن النبوءة تخِلُّ من جديد بالنقطة (1).

إني أقدم هذه الحالة كنموذج. وحين نمحص حالات أخرى للنبوءة الإعجازية في العهد القديم في ضوء التاريخ، سرعان ما نجد أنها لا تصمد. في الواقع، فإن نيومان لا يخبر قراءه أبدا بأن حزقيال أكمل في الآية 19:26 توقّعه أن صور ستغمرها المياه، وقال في 21:26 أنها لن

Tele: @Arab_Books

تظهر أبدا، وهما نبوءتان ساقطتان بكل وضوح. ولا توجد أي معجزة هنا بالتأكيد. ومع ذلك، فيفترض بهذه أن تكون أفضل مواقف الكتاب المقدس إطلاقا. ويمكنني القول بأنها حالة قياسية. وهذا سبب آخر لعدم إيماني بالمعجزات.

لقد قدمت للقارئ عدّة كاملة لتحليل الادعاءات التاريخية: الاستدلال على التفسير الأفضل، الاستدلال من الأدلة، ضوابط المؤرخ الجيد (التي تشكل جزءا من «الاحتجاج بالسلطة»، راجع **II.3.6**، «**منهج شهادة الخبراء**»)، وضوابط النبوءة الإعجازية. كما قدمت أيضا أمثلة حول كيف يجب أن يؤخذ السياق التاريخي (كالسذاجة في العالم القديم) بالاعتبار إلى جانب أي ادعاءات محددة تقام حول تلك الفترة. ومن المهم أن نؤكد على أن هذه الأدوات التحليلية **يمكن** أن تستخدم لإثبات أن معجزة ما قد حدثت فعلا في التاريخ ـ لو كانت هناك أي معجزات أصيلة تدعمها الأدلة المناسبة بما يكفي للصمود في وجه كل الاختبارات والضوابط ذات العلاقة. وحتى اليوم، فلم أصادف أبدا أي ادعاء كهذا.

تأتي ضوابط النبوءات من مدافع مسيحي يتجاهلها بنفسه في الواقع أو يسيء استخدامها: Robert Newman، «Fulfilled Prophecy as Miracle،» In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History (1997)، p. 215. بالضد منه، وحول إخفاقات فاضحة أخرى للنبوءة في الكتاب المقدس، راجع: Tim Callahan، Bible Prophecy: Failure or Fulfillment? (1997)، وكذلك مكتبة الشبكة العلمانية حول «التنبؤ» Prophecy (www.infidels.org/library/modern/theism/christianity/prophecy.html).

Tele: @Arab_Books

2. الإلحاد: سبعة أسباب لعدم الإيمان

إن أعظم ادعاء غيبي يطلقه معظم الناس بأشد حماسة ـ تصل إلى قتل بعضهم لبعض بشكل متكرر ـ هو «إلهنا موجود.» لكنه غير موجود. وهذا ما استنتجته بعد أعوام من البحث، والتحقق، فيما يخص كل الأدلة والحجج التي قدّمت يوما في الدفاع عنه.

بكل تأكيد، فالطبيعية الوجودية رؤية كونية لا مجال فيها لإله. ولكن بإمكاني تخيل أشكال من الربوبية مثلا، أو حتى الطاوية، قد تكون متناسقة معظم الوقت مع الطبيعية الوجودية التي أدافع عنها في هذا الكتاب، إلى حد يمكن معه جعل هذا التركيب على وفاق كامل مع كل الأدلة التي لدينا. ومع أنه لا يوجد سبب للاعتقاد في أشياء كهذه، فإنها ستناسب الأدلة بشكل أفضل بكثير من أي إله يؤمن الناس به فعلا، حيث تلجأ بشكل أقل بكثير إلى تفسيرات ارتجالية. ويفترض بذلك أن يقودنا مباشرة إلى فكرة؛ إن كانت الآلهة التي يؤمن الناس بها فعلا، أشد استعصاء على الإيمان من أقرب إله للإيمان يمكن أن نأتي به، ولم يكن هنا سبب للاعتقاد بذلك الإله حتى، فكيف يمكن إذن لتلك الآلهة الشهيرة أن تكون مقنعة؟ هذا سؤال جيد يجب أن يفكر فيه كل شخص جادّ. فمثلا، تأمل الآتي:

في البدء كان الله، وكان لوحده. ولأنه حزن لعدم وجود آخرين يستمتعون بالوجود، يحبون ويتلقون الحب، ويفكرون أو يخلُقون، فقد عزم على أن يهب حياته لكي يمكن لكائنات مثله أن تكون، تحب، وتستمتع بالحياة. ولهذا فقد فجّر نفسه، ولم يعد له أثر، ولكن من جسده

Tele: @Arab_Books

تولد الكون المادي، ومن دمه ظهر عالم العقل وإمكاناته. لم يكن هناك سبيل آخر، فهذه الحدود كانت تقيّد حتى كامل العلم والقدرة. وهكذا فقد رتّب لموته بحيث تولّد جذوته ذات يوم كائنات واعية مثل ذاته، يمكنهم أن يكونوا، يحبّوا، يعرفوا، ويفعلوا.

هذا مجرد تخيل اخترعته للتوّ. لكنه يفسر العديد من الأمور التي تعجز التأليهية theism التقليدية أو الشائعة عنها، مثل صمت الله وخفائه، وقصور هذا العالم المخلوق وقساوته، إضافة للتنوع الديني والطبيعة المادية لعقولنا ووجودنا إجمالا.

كما يمكن أن تدّعى لصالحه معظم الحجج على وجود الله، كالحجتين المعروفتين بالكونية والوجودية، الحجة من الفاعلين الأخلاقيين، الحجة المتعالية، الحجة من التصميم، وحتى الحجة من الهدف الإلهي. بل يمكن حتى ادعاء الحجة من التجربة الدينية، حيث أن كل أشكال الوصال الديني مع الإلهي ستمثل وصالا مع الذكرى الكونية عن اختيار الله أن يموت إيثاريا لأجلنا جميعا، وكل التنوع والخلاف بين الأديان سيكون نتيجة التفاوت في إدراك ذلك بطرق يشوبها النقص، وتلوينه بشتى الافتراضات والمسبقات البشرية. فبعد كل شيء، يبدو أن كل ما تشترك فيه الأديان هو الاعتقاد بأن المحبة لها دور ما في معنى الحياة. ولأنها تختلف حول كل ما سوى ذلك عمليا ـ فكل ما سوى ذلك عمليا يحتمل أنه باطل.

يمكن أن أوسّع تخيلي هذا بشتى الطرق. فلو شئت مثلا أن أضيف عامل راحة، سأقول بأن الله لم «يمت» لكنه حين تخلى عن جسده، فقد

ضحى بقدرته فقط، لأنه أصبح الآن غير مادي وغير مرتبط سببيا بهذا العالم، ولكن عند الموت سترتقي أرواحنا المتجردة إليه في عالم العقل الخالص، بعد أن «تطورت» في أجسادنا المادية، التي تمثل لها بذرة أو قشرة مؤقتة. وهكذا، فيمكنني أن أخترع جنة أبدية لكل البشر. وحتى الأشرار من بيننا سيبصرون النور بعد الموت ويصبحون صالحين، ويكفرون عن خطاياهم بكل ندم. أما ضحاياهم، الذين حوّلهم الفردوس أيضا، فسوف يتفهمونهم ويغفرون لهم. أو لعل الكون مجرد حاسوب، وسيلة عند الله للتوصل إلى مجموعة الأرواح التي تستحق الخلاص، وفي النهاية، حين ينهار الكون ويتحد جسده ثانية، سيكون قادرا على «إعادة خلق» الصالحين من الناس ماديا، في عالم مادي جديد خلقه من جسده، في تضحية جديدة لأجلهم فقط.

وهلمّ جرًّا. يمكنني أن أخترع الأديان طوال اليوم. ولكن مهما كانت حسناتها، فستظل خيالية، تماما كما أعتقد حول كل الأديان الباقية، التي تملك حسنات أقل من تلك التي اخترعتها للتو. يتطلب الأمر بعض التفسير. ولهذا فسأقدم سبعة أسباب لعدم الإيمان بأي إله. ولكن أولا، علي أن أتحدث قليلا عن كلمة «الإلحاد» هذه. ففي معناها الأوسع انتشارا، كما تستخدم معظم الوقت وكان يقصَد بها أول ما طُرِحت، تتركب كلمة atheism من a+theism، التي تعني «لا تأليه»، عدم الإيمان بإله. وتشبه في ذلك anoxia، انعدام الأكسجين في الدم، أو agnosticism، عدم المعرفة، أو anarchy، غياب الحكومة. لا يعني الإلحاد بالضرورة الإنكار الصريح لوجود الله، حيث أن مجرد عدم الإيمان يكفي لجعلك ملحدا. قد يردد العديد من الملحدين شعار «لا

أؤمن بما لا أعرف أنه صحيح.» ويسمى هذا «الإلحاد السلبي»، «الإلحاد الضعيف»، أو «الإلحاد اللين» لتمييزه عن الإلحاد الإيجابي، القوي أو الصلب، أي اليقين أو الاعتقاد الإيجابي بأنه لا يوجد إله. يقول الملحد السلبي «لا توجد أسباب للإيمان.» ويكمل الملحد الإيجابي «إضافة لذلك، فهناك أسباب لعدم الإيمان.»

حين لا توجد أية أدلة موثوقة على شيء ما ولا سبب وجيه له، فعليك ألا تعتقد به. وهذه قاعدة جيدة تستحق الالتزام، لأن هناك ملايين الأشياء التي لا نملك سببا للاعتقاد بها ومع ذلك فقد تكون صحيحة، وانتقاء البعض منها ورفض الباقي هو أمر اعتباطي، وهو بالتالي نفاق. وهكذا، فإن لم يطلعك أحد على أي سبب وجيه للاعتقاد بالله، فعليك أن تكون ملحدا. يفضل العديد من الناس في هذا الموقف، لكي يتجنبوا الوصمة الزائفة التي تلصق بكلمة «ملحد»، أن يسموا أنفسهم "لا أدريين»، أي من لا «يعرفون» إن كان الإله موجودا وبالتالي فلا قرار لهم اعتقاديا، أو ببساطة من لا يؤمنون لأنهم يفتقرون للمعرفة اللازمة لتبرير الإيمان. ولكن في كلا الحالين، يفتقر اللاأدريون للإيمان، ولهذا فهم ملحدون في الفهم الشائع ـ ما لم يؤمنوا، رغم عدم معرفتهم (كالاعتقاد على أساس الإيمان وحده مثلا)، وفي هذه الحالة يعتبرون لا أدريين مؤلهين، أي مؤمنين بالله.

ولكن إن كانت فكرة الإله في نفسها لامنطقية (أي متناقضة ذاتيا أو عديمة المعنى)، أو كانت متناقضة مع الأدلة، فهناك أسباب إيجابية عديدة لاتخاذ موقف أقوى في الإلحاد ـ في ما يخص ذلك الإله المعين. لأنه حتى في هذا المعنى، فالمؤمنون ملحدون أقوياء ـ حيث ينكرون

وجود مئات الآلهة. أما الملحدون مثلي فلا ينكرون إلا إلها إضافيا مع كل ما ينكره الآخرون ـ في الواقع، فأنا أنكر وجود نفس الإله الذي ينكر وجوده أصلا من يؤمنون بآلهة أخرى، وهكذا فأنا لا أفعل شيئا لا يفعله بلايين البشر غيري.

ومع ذلك، فأنا ملحد لين فيما يخص آلهة كالذي اخترعته أعلاه. حيث لا أملك أدلة ضد إله كهذا. فلعل هناك إلها واحدا، أو المئات من الآلهة. بل لعل الإله، في حدود معرفتي، هو قطة أليفة فائقة الذكاء عابرة للزمن تدعى بُو. ولكن حيث أني قد وجدت أن كل الحجج على الإيمان بالله غير صالحة منطقيا، وحيث أنه لا توجد أدلة على أي إله، فلا يوجد أي سبب للاعتقاد بأي منها، لا أكثر بالتأكيد من أسباب الاعتقاد في بُو. ولكني أصلب إلحادا فيما يخص بعض الآلهة، تلك التي لا معنى لها ببساطة أو تفشل في موافقة الأدلة. كما أني وجدت أن الآلهة الأوسع انتشارا هم آلهة من هذا النوع. وبهم تتعلق الأسباب السبعة الآتية لأن تكون ملحدا، مقدمة بالترتيب بدءًا بما قد يكون الأقل إلى الأكثر إقناعا.

تتألف هذه الأسباب السبعة من أدلة إيجابية **مضادة**، تنقسم على صنفين رئيسين: غياب أدلة على ما **يجب** أن يوجد لو كان الله موجودا، وحضور أدلة **لا يجب** أن توجد لو أن الله موجود. إن محاولات التنصل من هذه الأدلة هي بأجمعها ارتجالية، لأنها لا تملك أي أدلة إطلاقا لكي تدعمها، عدا حقيقة وحيدة هي أنها «تستنقذ» نظرية أن إلها معينا موجود. ولكن حيث أن وجود أي إله يمكن إثباته بخطة كهذه، فسيقود هذا إما للنفاق أو الالتباس: فما أن يعتبر استدلالا صالحا، سيصبح الاعتقاد **بكل** إله **متساوي الصلاحية**، وهو أمر مستحيل.

Tele: @Arab_Books

2.1 الطبيعية الوجودية صحيحة

أول سبب للإلحاد هو ما استعرضناه في أرجاء هذا الكتاب حتى الآن؛ أن كل الأدلة التي لدينا حتى الآن، حولنا وحول العالم، أفضل ما يفسرها هي الطبيعية الوجودية. ولهذا فيحتمل أن الطبيعية صحيحة، وهذا يعني أنه لا يوجد إله. حيث لا توجد معجزات، ولا كتب مقدسة معصومة، وإنما كون ميكانيكي أعمى فقط.

وبالمثل، فإن حقائق الطبيعية الوجودية كما تدعمها الأدلة، تجعل كل حجة منطقية للإيمان بالله إما فاشلة أو غير مقنعة، فما يسميه اللاهوتيون بالحجة المتعالية تفنده عمليا تلك الوقائع والحجج المقدمة في **III.9**، «**طبيعة الفكر**»؛ الحجة على التجربة الدينية، في **III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**»؛ الحجة الكونية والوجودية، في **III.3**، «**طبيعة الكون ومنشؤه**»؛ الحجة على التصميم، في **III.8**، «**كيف جئنا إلى هنا؟**»؛ الحجج من المعجزات والنصوص المقدسة، في **IV.1.2**، «**المعجزات والمنهج التاريخي**»، وكذلك معظم **IV.1**، «**لا متّسع للخوارق**»؛ كما ستفنّد الحجة الأخلاقية لاحقا، في **الجزء V**، «**الأخلاق الطبيعية**». كما يفند رهان باسكال («من الأسلم لك أن تؤمن») مجموعة المادة المقدمة في **I.2**، «**كيف وصلت إلى هنا**»؛ **II.3**، «**المنهج**»؛ **III.7**، «**معنى الحياة**»؛ و**III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**». وهلم جرا.

وفوق كل ذلك، فيمكن التوصل لنفس الاستنتاج بفضل عدة خطوط منفصلة من المشاهدات. على سبيل المثال، وكما قد أثبتنا (**III.6**، «**طبيعة العقل**»)، فليس هناك أي عقول دون أدمغة مادية معقدة، ولهذا

فلا يمكن أن يوجد عقل إلهي، حيث لا يوجد له دماغ إلهي عملاق كما هو واضح. ومن جهة أخرى، فإن أمكن لله أن يملك عقلا دون دماغ مادي، فليس مفهوما لماذا نكون **نحن** بحاجة إليه. فمن الأرجح بكثير أن إلها كهذا سيخلق الكائنات بعقول مثل عقله هو، لا يمكن إتلافها أو تدميرها، بدلا من عقول تعتمد دون حاجة على شيء سهل العطب كالدماغ.

أو حيث أن التفسيرات الطبيعية للكون ومنشئه، وللحياة ولنا أنفسنا، هي جميعا أشد معقولية من التفسيرات التأليهية (III.3، «**طبيعة الكون ومنشؤه**» وIII.8، «**كيف جئنا إلى هنا؟**»)، فمن الأرجح أن هناك طبيعة فقط، ولا إله إطلاقا. فلا يوجد سبب معقول يحتاج لأجله العلي العظيم لبلايين السنين وترليونات المجرات كي يحقق غاياته عبر عمليات سببية قدرية طويلة الأمد. ولكن هذا تماما ما ستتوقعه لو لم يوجد هناك إله، بل الطبيعة فقط.

وهكذا، وحيث أن الوقائع تناسب الطبيعية الوجودية بقوة أكثر من أي نوع شائع من التأليهية، فعلينا أن نكون طبيعيين، ومن ثم ملحدين. ومن المؤكد أنه قد يأتي يوم جديد بأدلة جديدة لتغير كل ذلك. ولكن حتى ذلك الحين، فرهاننا الأفضل هو الطبيعية. وكل الحجج الأخرى هي تفصيل لهذا وبطرق مختلفة. ولكنها أيضا تقف بمفردها، وعلى أساس أدلة مستقلة، دون أن تكون جزءا من الرؤية الطبيعية الخالصة. ستعرف من **II.3.1**، «**إيجاد المنهج السليم**»، أن هذه تمثل سبعة خطوط مستقلة للمشاهدة، تؤدي جميعا إلى نفس الاستنتاج: لا يوجد إله. وهذا يعني أنها تنطلق من نفس الأدلة لتتقارب نحو استنتاج آخر؛ الطبيعية الوجودية صحيحة.

Tele: @Arab_Books

2.2 المشهد الديني مشوش ودنيوي

حجة أخرى لصالح الإلحاد هي ان الاعتقادات بالله لم ينتجها الوجود الفعلي لإله، بل مصالح وظروف لا شأن لها بالأدلة المتينة أو الاستدلال السليم. وذلك يعني أن الإله لا يوجد إلا كإيمان زائف، وذلك لسببين؛ الأول: إن كان إله لطيف ما موجودا، فلن يسمح للناس بأن يلعنوا أو يقتلوا أو يخدعوا أنفسهم بهذا الشكل، بل سيرعاهم ويهديهم ويرشدهم لسبيل الحق. ومثل أي شخص صالح، فسوف يصحح لنا حين نخطئ، يتوسط بين جماعاتنا حين تخرج نزاعاتنا عن الحد، ويتأكد من توفير أدلة واضحة ومقنعة لقدرتنا على التفكير التي منحناها.

كنت أنا لأفعل ذلك، ومؤكد أني لن أكون أشرف قصدا ولا أرأف من الله. من جهة أخرى، فإن لم يكن الله لطيفا، فهو لا يستحق العبادة بأي حال. ولكن حتى عندئذ فسيظل إهماله التام لتوجيه خلقه نحو الصواب أمرا غير مفسر. ومع ذلك، فمعظم الاعتقادات بالله تتحدث عن إله رحيم، مما يتطلب مشاهدات تناقض ما نراه فعلا، ولهذا فيرجح أن هذه الاعتقادات باطلة. فالأديان منقسمة بلا نهاية حول المسائل الألصق أهمية بخلاصنا وسلامتنا، وهي أمور ما كان إله رؤوف ليتركنا من دونها.

الثاني: إن كان نصف العالم يؤمن باطلا بالله، في حين يؤمن نصفه الآخر محقا بالمسيح، فكيف لنا أن نعرف أن الأمر ليس بالعكس؟ كيف لنا أن نعرف أن أيا من الأديان الكبرى على حق؟ فلعل اليهود على حق. أو المجوس لو جاز الأمر. أو الطاويون أو الربوبيون... أو حتى الملحدون! يفترض بنا أن نعرف بالمشاهدة أي دين يبدي معونة وإلهاما

إلهيا واضحا ـ بمعنى أن نجاح الدين **لا يمكن** تفسيره عبر الانتشار المعتاد للثقافة البشرية، بل فقط عبر الإلهام أو التدخل الإلهي، أو الحقيقة المنيعة للأدلة على الإلهي. ولكن حين ننظر إلى الأدلة نصاب بإحباط شديد. إذ لا دين يبدي أي دعم سماوي خاص (انظر مثلا **III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**» و**IV.1**، «**لا متّسع للخوارق**»، وكذلك **I.2**، «**كيف وصلت إلى هنا**»). بل على العكس، فكل الأديان التأليهية الكبرى تظهر علامات على فيروس ميميّ بدلا من انتصار صحي للحقيقة، كما سنرى. ولا يمكن للأديان الصغيرة بالتأكيد أن تدعي أي شيء خاص فوق منافسيها الأكثر رواجا. وهكذا، فإن كانت الأديان الكبرى غير مؤيدة بالله، فذلك حال كل الأديان. وهذا في صالح الإلحاد، الذي يعتقد بأنه لا يوجد أي دعم إلهي كي يملكه أحد. ويتطلب هذا الادعاء تفحصا أعمق للوقائع قبل أن نمضي في طريقنا.

2.2.1 لم يربح الدين باللعب النظيف

ما من دين، خلال تاريخ تطوره ونجاحه، قد أبدى أي نوع من الدعم الإلهي. بل إن كلا منها يستعرض تاريخا خطاءً، بشريا، وفي معظم الأحيان دمويا. وكما يشل الفيروس مضيفه أو يقتله، فإن الميمة الفيروسية تشل عقلك وقوة تفكيرك أو تعطله. وحتى الذين تنجو عقولهم من ذلك يتصرفون كحاملين له. وبناءً على ما ناقشته من قبل (**III.8.4**، «**التطور الميميّ**»)، فمن السهل أن نرى كيف أن المكافئ الميمي الأعظم للفيروس لن تكون له أدنى علاقة بأشياء صعبة وقاسية كالحقيقة، ولكن له كل علاقة بإسكات الميمات المنافسة، افتراس حدوسنا الخطّاءة، جهلنا، وكسلنا الفكري، وإثارة تعلق عاطفي خاص بالميمات الفيروسية، التي تتلاعب

Tele: @Arab_Books

أحيانا بغرور المرء وأنانيته ـ كالميمات التي تقول للمرء أن سلطان الحق يقف وراء كل رغباته، وأنه هو مركز الكون، والهدف الذي من أجله خُلِق، وأنه سيحصل على كل ما يريده لاحقا لو التزم بالطاعة الآن ـ وأحيانا أخرى بمخاوفه ـ كالميمات التي تخبره بأنه لن يموت **فعلا**، وأنه لا توجد أبدا أي فوضى بلا معنى، بل وأن خلف كل عطيّة وبليّة هدف مقصود لدى الكائنات العلا التي يمكن لومها، شكرها، أو رشوتها.

كثيرا ما يكون هذا ما يخرج به الناس من الأديان الشائعة، التي ترسم صورة أقل تواضعا عن الإنسان مما لدى الطبيعية الوجودية. ومن السخرية أن المؤلهين، وكأنهم يمارسون «دفاع الإسقاط» الشهير عند فرويد، يهاجمون الملحدين لتحررهم من المخاوف ومحاولتهم أن يجعلوا من أنفسهم مركز الكون، في حين يفعل الملحدون، أو الطبيعيون على الأقل، العكس تماما. ففي رؤيتنا الكونية، لسنا سوى ناتج ثانوي ضئيل للطبيعة، غير مميزين بأي حال عند أي أحد إلا فيما بيننا، عرضة لعدد هائل من الحوادث والقوى العشوائية، ولا يوجد أي كائن كامل أو أسمى على الإطلاق، ناهيك عنا نحن. وبالضد، فإن التأليهية في أحيان كثيرة هي ما يشجع الغرور، جاعلة من الإنسان مركز الكون، مبالغة في مكانته ضمن الخطة العظمى للكائنات، مؤكدة على خلوده وتأييده الإلهي، مصورة إياه أكبر (وأكثر أهمية) مما هو عليه حقا، ومانحة إياه الشعور الخطير بأن قدرة العليّ تقف وراءه، وأن كل ما يحدث هو بشكل ما مستحق وعادل. وبهذه الطرق العديدة، فإن الدين يبهرك بمعسول الكلام، ليدفعك للنسيان (أو لعدم الاعتراف) بأنه ليس حقيقة.

Tele: @Arab_Books

إن كانت الأديان الكبرى لا تحمل صفات حقيقة متناقلة ميميا، بل صفات فيروس ميمي، فذلك بحد ذاته سبب جيد لرفضها. وما أن نفعل ذلك، سنعود لنقطة الصفر، دون أي سبب للإيمان بأي بدائل إلا ما تقدمه الأدلة وحدها. وكما أثبت في هذا الكتاب حتى الآن، فهذه هي الطبيعية الوجودية. والآن، فإن أول وأقوى دليل على أن الأديان فيروسات وليست حقائق صحية هو أنانيتها، التي لا تشير لأي معايير متواضعة أو موضوعية أو سعي وراء الحقيقة، بل لمواقفها الشخصية وحدها كاعتقادات، ولتدمير أو هجران كل الاعتقادات المضادة. قارن:

وإنْ أغراكَ في الخَفاءِ أخوكَ ابْنُ أمِّكَ، أوِ ابنُكَ، أو ابنَتُك، أوِ امرَأتُكَ الّتي في حَرَمِكَ، أو صديقُكَ الّذي هوَ كنَفْسِكَ، فقالَ لكَ: «تعالَ نعبُدْ آلهةً أخرى» ... فلا تلتَفِتْ إليهِ، ولا تسمَعْ لَه، ولا يتوجَّعْ قلبُكَ علَيهِ، ولا تـتَحَمَّلْهُ، ولا تستُرْ علَيهِ. بلِ اقْتُلْهُ قَتْلاً ... ترجُمُهُ بالحجارةِ حتّى يموتَ، لأنَّهُ حاولَ أنْ يُبعِدَكَ عَنِ الرّبِّ إلهِكَ.

ـ يهوه (التثنية 13:6ـ10)

قالَ الجاهِلُ في قَلبِهِ «لا إلهَ». فَسَدَ الناسُ ورَجَسُوا بِأعْمالِهِم، وَما مِنْ أحَدٍ يَعمَلُ الخَيرَ.

ـ الملك داود (المزامير 14:1)

مَنْ جاءَ إليَّ وما أحبَّني أكثرَ مِنْ حُبِّهِ لأبـيهِ وأُمِّهِ وامرأتِهِ وأولادِهِ وإخوتِهِ وأخواتِهِ، بل أكثَرَ مِنْ حُبِّهِ لِنَفسِهِ، لا يَقدِرُ أنْ يكونَ تِلميذًا لي ... فمَنْ يُؤمِنُ بالابنِ لا يُدانُ. ومَنْ لا يُؤمِنُ بِهِ دِينَ، لأنَّهُ ما آمَنَ بابنِ اللهِ الأوحدِ ... كُلُّ مَنْ يُؤمِنْ ويتَعَمَّدْ يَخلُصْ، ومَنْ لا يُؤمِنْ يَهلِكْ ...

Tele: @Arab_Books

وهكذا يكونُ في نِهايَةِ العالَم: يَجيءُ الملائِكةُ، ويَنتَقونَ الأشرارَ مِنْ بَينِ الصّالِحينَ ويَرمونَهُم في أتّونِ النّارِ. فهُناكَ البُكاءُ وصَريفُ الأسنانِ.

ـ يسوع المسيح (لوقا 26:14، يوحنا 18:3، مرقس 16:16، متى 13:49 ـ 50)

لِـينتَقِمَ مِنَ الذينَ لا يَعرِفونَ اللهَ ومِنَ الذينَ لا يُطيعونَ بِشارَةَ رَبِّنا يَسوعَ. فيكونُ عقابُهُمُ الهَلاكَ الأبدِيَّ، بَعيدًا عنْ وَجهِ الرَّبِّ وقُدرَتِهِ المَجيدَةِ.

ـ القديس بولس (2 تسالونيكي 1:8 ـ 9)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ. خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ... فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ، يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ. يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ. وَلَهُم مَّقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ. كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا، وَ [قِيلَ لَهُم:] ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ.

ـ القرآن الكريم (2:161 ـ 162، 22:19 ـ 22)

تباً للحُكَماءِ والعُلَماءِ والأغنياءِ الّذينَ امتَلأتْ قُلوبُهُم غُروراً، وَلِجَميعِ مَن يُعَلّمونَ الأباطيلَ وَجَميعِ مَن يَقتَرِفونَ الفَحشاءَ ويُحَوّلونَ طُرُقَ الرّبِّ المُستَقيمَةِ. وَيلٌ وَيلٌ وَيلٌ لَهُم، قالَ الرّبُّ الإلهُ القَديرُ، لأنّهُم في الجَحيمِ يُطرَحونَ!

ـ كتاب مورمون (2 نافي 28:15)

أجلِسِ الرُشدَ على عَرشِهِ بِثَبات، وادعُ إلى مَحضَرِهِ كُلّ واقِعَةٍ وَكُلّ رَأيٍ. تَساءَلْ بِكُلِّ جُرأةٍ حَتّى عَن وُجودِ الله؛ لأنَّهُ إن وُجِدَ، فَسَيحتَرِمُ تَقديرَ العَقلِ أكثَرَ مِن الخَوفِ الأعمَى.

ـ توماس جيفرسون (رسالة إلى بيتر كار، 10 أغسطس 1787)

ما الذي نلاحظه مباشرة؟ أن هناك فرقا جذريا بين دين جيفرسون وكل الأديان الأخرى. فديانته كانت ربوبية عصر الأنوار التي رفضت ألوهية يسوع، وجود المعجزات، وسلطة الكتاب المقدس، وتقبلت بدلا منها المثل العليا للعلم والإنسانية. وقد أجاد في تفصيل هذه الديانة والدفاع عنها رجل آخر من الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، هو توماس باين، في كتابه «عصر الرشد» ذي الأجزاء الثلاثة.

لا نرى أي ميمة أنانية في ديانة جيفرسون، بل العكس تماما، ميمة تشجع على الشك والتحري، وتدافع عنه كصالح أخلاقي، بل ومقبول عند الله. إن ديانته غير فيروسية، كما هو حال العديد من الرؤى الدينية لأقليات أخرى، كالربوبية المعاصرة أو الطاوية، أو الميثودية الأرفق والألطف من أيام طفولتي (راجع I.2، **«كيف وصلت إلى هنا»**)، أو الشمول خلاص المسيحي، الذي يتسم باللاعقلانية، التواضع في تأكيداته، التسامح مع الرؤى البديلة، والتشجيع دوما على الشك، التفكير الحر، والبحث في الأديان الأخرى.

وعلى العكس، فإننا نرى كل الأديان الأخرى التي اقتبستُ من كتبها المقدسة في أعلاه وهي تدين بصراحة لا الملحدين والشكاكين وحدهم، بل أي شخص ينتمي لعقيدة دينية مختلفة. وهذه من علامات

Tele: @Arab_Books

الفيروس لا الخير أو الصواب. لأن التهديدات خير شاهد على عقيدة خبيثة. ولا بد أن تكون هذه الأديان خبيثة، لأنها جميعا تطلق تهديدات مخيفة ضد المشككين وغير المؤمنين. والأسباب التي سمحت للعديد من الأديان الكبرى بالصمود حتى اليوم تؤكد هذا الاستنتاج.

2.2.2 وفاز بالمغنم الجَسور

من الواضح أن الدين جذاب لأنه يقدم أجوبة سهلة ومريحة على الأسئلة الكبرى في الحياة. فهو تفسير ملائم لكل غموض، وطريقة سهلة نقهر بها كل شرور، ونتنكر لفنائنا، وندين كل من لا يتفق مع مثلنا العليا. كما لا يتطلب الكثير من التفكير المستقل. وهذا، على كل حال، هو ما يستعين معظم الناس بالدين لأجله، مهما حاول المصلحون الدينيون دفعهم للتوقف.

ولكن السبب الأشد أساسية لصمود المعتقدات الدينية هو حقيقة بسيطة هي أننا نعتقد بما نتعلمه. فالتراث والرأي السائد يستغرقان عقودا كي يتغيرا، ولا يفعلان ذلك عادة إلا حين يهددان النجاح أو البقاء، أو حين يستوعب الناس الحقيقة ببطء وينثرون من معتقداتهم على أطفالهم. فكما قال توماس باين ذات يوم، «يصنع الوقت متحولين أكثر من التفكير.» فقبل ستة أعمار بشرية فقط كنا لا نزال نشنق الساحرات، وقبل أربعة أعمار لا أكثر كان السكان الأصليون لأميركا يوصمون بأنهم عبدة للشيطان ويصنفون كحيوانات لا بشر - رغم سماتهم الأخلاقية الأرقى في أحيان كثيرة وشبههم المريب بالرجال والنساء العاديين. وقبل جيلين فحسب كان ذوو البشرة السوداء يعدون عموما أوطأ بيولوجيا من

Tele: @Arab_Books

ذوي البشرة البيضاء، وقد كانت هذه القناعة منتشرة باتساع وعمق إلى حد كان بعض السود معتقدين بصحتها. وأهم من ذلك في موضوع الكتاب، فقبل عشرين عاما فقط كان الناس يتعلمون أن الشيوعية هي الثمرة الشريرة للكفر، ولكن ما أن بدأ الاتحاد السوفييتي بالتفكك البطيء إلا وثارت التوترات الدينية فيه على هيئة موجات من التطهير العرقي. واضح أن الله لم يترك أذهان العديد من هؤلاء، وأن حضوره لم يكن ضمانة تذكر للسلوك الحسن.

كل هذه العقائد وغيرها مستدامة بفضل قاعدة بسيطة عن التعلم الاجتماعي. فنحن محاطون حرفيا بإشارات ومؤثرات ثقافية للمسيحية في أميركا. وقد نشأ العديد منا وهو يقال له أن الله موجود وأن يسوع ابنه الذي يحبنا، وأن هناك جنة في السماء سنذهب إليها، أو، بشكل مريح أيضا، جحيم خصصت للأشرار أو لمن لا يؤمنون بكل ذلك. بل إننا نكبر ونحن نعتقد أن الكتاب المقدس كتاب خير ومقدس دون أن نقرأه على الإطلاق. يسلّم المسيحيون بذلك كله، ويستخدمون معتقداتهم وأفكارهم الشائعة كبرهان على امتلاكهم للصواب، لكنهم لا يلقون بالا لحقيقة أن النصف الآخر من تعداد العالم يحيا بقناعات دينية مختلفة تماما. فالمسلمون يكبرون وهم يعتقدون بنفس الإخلاص أن القرآن هو رسالة الله المعصومة، وأن كل من يموت دفاعا عن الإيمان يضمن له مكانا في الجنة، أما الذين لا يؤمنون بالله الواحد الأحد فهم كفار مصيرهم عذاب الجحيم. وهم يستخدمون نفس الأدلة للبرهنة على رأيهم؛ والأمور التي يعتقدون بها، والخرافات التي تروى لهم، هي حقيقية عندهم وعميقة كما هو حب المسيح عند من يتربّون في ثقافة مسيحية.

لقد علّمنا علم النفس أن الكثير مما نسلّم به قد تعلمناه في الواقع، على يد أناس آخرين أو من البيئة منذ يوم فتحنا أعيننا. في الواقع، فإن معظم ما نسلّم به قد تعلمناه بالكامل، بما في ذلك أمور أساسية مثل كيف نأكل أو نمارس الجنس أو نعتني بصغارنا. قد تؤثر الجينات على كيفية إدراكنا، كيفية شعورنا، أو كيفية نمونا الجسدي أو تجاوبنا مع البيئة، ولكن معظم ما نفكر فيه ونفعله (وفي حالات عديدة، حتى كيف نفكر) إنما نتعلمه، إما عبر المحاولة والخطأ أو على يد آبائنا ومعلمينا أو المجتمع عموما، عبر الاختبار، المثال، والتربية.

حتى أفكارنا عن الله والروح الخالدة قد تعلمناها. وتؤكد ذلك حقيقة أن العديد من الثقافات التي وجدت لم تعتقد بالخلود الشخصي، والأكثرية الساحقة من الثقافات عبر التاريخ كانت تعتقد بآلهة عديدة، لا واحد فقط ـ كما أن مظاهر الآلهة، شخصياتها، أمزجتها، وقابلياتها غير محدودة التنوع كالثقافات نفسها تماما، وتعكس القيم العليا لكل ثقافة بدلا من أي حقيقة كونية ثابتة.

وحيث أن الخطط والتوقعات الأخلاقية تختلف عند كل إله ودين، ولا يمكن التوفيق في ما بينها، فسيكون من المستحيل جدا أن نحاول العثور على خيط مشترك بين كل الأديان، ليس بالفعل مشتركا بين أفراد البشر عموما. فالحب مثلا ليس فضيلة دينية، بل فضيلة بشرية، لا تحتاج لأي دين كي يعرّفها أو يفسرها. وبالمثل، فالعدالة هي ثمرة الضرورة في كل مجتمع، وما الدين إلا مشجع مؤقت لها، لا أصلها ومنشأها. فقد اخترع حمورابي الشريعة قبل قرون من استنساخ موسى لها.

والمسيحية ليست مختلفة. فمع تحول المجتمع من وضع إقطاعي

زراعي إلى آخر ديمقراطي صناعي، تغيرت رؤيتنا للرب ـ شخصيته، مزاجه، ووصف شكله ـ وفقا لذلك. فقد كان الإله المسيحي ذات يوم إله نقمة، يصادق فعلا على قتل وتعذيب من لا يؤمنون به، إلها قضى على النساء بمرتبة أدنى لأجل خطيئة حواء، إلها كان يختار لنا ملوكنا، وكان بدون أدنى شك ذكراً (لأن آدم وحده خُلِق على صورته).

أما الآن، فيعتقد الرأي العام أن الله أعظم من الوصف، عديم الجنس بشكل ملائم، بل نصير متحمس للحرية والديمقراطية ـ موقف غائب بشكل مريب حتى جاء به فلاسفة التنوير، لا قادة الأديان، قبل أربعة قرون خلت. وبالفعل، فقد استغرق الأمر قرابة ألفي سنة منذ كتب القديس بولس «ولا أُجيزُ لِلمَرأةِ أنْ تُعَلِّمَ ولا أنْ تَتَسَلَّطَ على الرَّجُلِ» (1 تيموثاوس 12:2) قبل أن تكتسب النساء حقهن في مجرد التصويت في الولايات المتحدة. فطوال قرون، كان حق المشاركة في الحكومة ينكر على النساء لأنه كان يعتقد بصدق أن الله لا يوافق على أمر كهذا. فهل بدّل الله رأيه؟ أم كان كل الرسل والكهنة مخطئين حول ما كان الله ليوافق عليه؟ فإن كانوا مخطئين حول ما يراه الله آنذاك، فهم بالمثل مخطئون حول كل شيء اليوم.

وبالمثل، فالتناسخ عند الهندوسي يقيني بقدر خلاص المسيح عند المسيحي. فالطفل الذي ينشأ في ثقافة هندوسية يعتقد بصدق في محبة كريشنا أو قوة المصير الروحي. فعندهم، تتقبل قوة الكارما والقدر الذي تفرضه ببساطة كأمر واقع. وبالمثل، فالطفل الذي ينشأ في ثقافة بوذية سيعتقد بصدق أن الالتجاء لتعاليم كلي العطف ستخلصه من التناسخات غير المرغوبة.

كل ذلك يُثبت أن الدين الذي تعتقد بصحته نادرا ما تختاره أنت، بل يختاره مكان ولادتك. فقليل من المسيحيين يوجدون في إيران، وكذلك قلة من المسلمين في المكسيك. وأكثر البوذيين في الشرق الأقصى، كما أن معظم الهندوس في الهند. فالدين عبر العالم يرتبط أكثر الأحيان بالثقافة، والثقافة التي تولد فيها هي أمر لا يحدده إلا الحظ. فالمسيحية ما هي إلا ظرف ثقافي عند الأميركي، تماما كالبوذية عند التبتيّ.

ولكن هذا ليس كل شيء. فالمسيحية، ككل الأديان، بدأت في مكان ضئيل واحد، في حين كان يسود سائر أرجاء الأرض تنوع مذهل من المعتقدات الدينية ـ ولكن من اللافت أن فكرة الحرب على أساس فروق دينية كانت غير موجودة عمليا. فمعظم الشعوب في العصور القديمة كانوا يعتقدون أنه من اللائق احترام آلهة الشعوب الأخرى. وقد تغير ذلك على صعيد عالمي حين انتشرت المسيحية، حرفيا، بحد السيف. أما من حاولوا التأكيد على فروقهم الدينية فقد ضويقوا، عذّبوا، جرّدوا من أراضيهم وممتلكاتهم، بل وتعرضوا للقتل. قبل أن تحقق النفوذ السياسي، كانت المسيحية شيعة صغيرة، هرطقة ضد الإيمان اليهودي، كان عليها أن تقبل بالمساواة بين كل الأديان الأخرى في ظل الإمبراطورية الرومانية. ولكنها كانت أول دين يتهجم علانية على أديان الشعوب الأخرى لأنها باطلة (فقد كان اليهود على الأقل أكثر تأدبا بقليل). ومن نافلة القول أن المسيحية لم تزدهر حقا إلا حين كانت قادرة على إلغاء كل المنافسين ـ حين امتلكت الدعم الكامل لأباطرة روما بعد 313 م، وكذلك عام 395، حين تم **فعلا** تحريم كل دين آخر عدا المسيحية. بقوة القسر والمرسوم غُرست المسيحية في المحيطات

الثقافية لأراضٍ قريبة وبعيدة، وفي بيئة كانت تتقبلها بشكل واسع، بل وتتقبلها دون سواها، فقد انتشرت وزرعت نفسها في وسط الشعوب المقهورة. ومع نمو الأطفال وهم يسلمون بالأفكار المسيحية دون تردد، كثيرا ما فاتهم أن هذه الأفكار كانت قبل عدة أجيال غريبة كليا.

إن استعمار العالم، الذي تم في أكثر الأحيان بالسرقة والحروب، قد نشر المسيحية إلى الأميركتين وسائر أرجاء الأرض، تماما كما انتشر الإسلام في آسيا وأفريقيا. وليس من المصادفة أن يكون الدينان الأوسع انتشارا في العالم هما الأشد تعصبا وولعا بالحرب. فقبل صعود المسيحية، كان التسامح الديني، الذي تضمَّن قدرا كبيرا من الحرية الدينية، أكثر من عادة بل وقانونا بعدة أشكال تحت الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. فقد كانتا فاتحتين بهدف الطمع والسطوة، ونادرا تحت أي أسباب دينية معلنة، وسعيتا في الواقع إلى إدماج الأديان الغريبة في حضارتيهما، بدلا من العمل على تدميرها. وعموما لم يُقتل الناس لأنهم كانوا يمارسون ديانة مختلفة. وبالفعل، فالمسيحيون إنما اضطُهِدوا لأنهم أنكروا وجود الآلهة الشعبية ـ لا لاتباعهم ديانة مختلفة. بعبارة أخرى، فقد اضطُهِد المسيحيون لكونهم متعصبين.

إن هذا التعصب الديني المطبق هو فكرة يعود أقدم تعابيرها للعهد القديم، حيث تصوّر القبيلة العبرية نفسها وهي تشن حملة إبادة على الشعوب الكنعانية لتسلبها أرضها. وقد برروا هذا السلوك الشائن على أساس أن الشعوب التي لم يخترها إلههم كانت خبيثة، وبالتالي فهي لا تستحق أن تحيا أو تحتفظ بأرضها. وعمليا، فقد كان هذا الذبح الجماعي للشعوب الكنعانية، وإبادتهم عرقيا في عملية «حل نهائي» بقيادة يهودية،

نتيجة مباشرة لسياسة الاستعلاء الديني والحق الإلهي. يخبرنا سفر يشوع 6 ـ 11 بهذه القصة الفاجعة، وعلى المرء أن يقرأها من وجهة نظر الكنعانيين الذين كانوا ببساطة يدافعون عن زوجاتهم وأطفالهم والبيوت التي بنوها والحقول التي كدوا فيها. إن أفعال اليهود يمكن بسهولة أن تقارن بإبادة الأميركيين للشعوب الأصلية أو، لسخرية القدر، بالمحرقة النازية.

ومع الصعود الراديكالي للمسيحية، فقد استمدّ هذا التعصب من اليهود، مع إضافة لفتة جديدة. فقد أصبح تنصير الكفار بكل نحو ممكن شعارا حديث العهد للحماسة الدينية، وانتشرت هذه التجربة الجديدة على الثقافة البشرية كالنار في الهشيم. وبطبعها كيف لا يمكنها ذلك؟ وتابعها على ذلك الإسلام، ليفتح نصف العالم في حروب دامية، ويطور، كنظيره المسيحي، آلية بقاء جديدة ومريحة، تدمير كل الصور والممارسات التي تنسب لأديان أخرى. فقد حطم المسلمون ملايين النصب والرسوم في الهند وأفريقيا، وفُرِض التحول تحت خطر الموت (أو عبر حِيَل أشد حذقا؛ كجمع ضريبة من غير المسلمين فقط)، في حين انشغلت الكنيسة الكاثوليكية بحرق الكتب والوثنيين معها، تحطيم النصب، وتشويه أو إتلاف الفن الوثني ـ أو توظيفه لاستخدام مسيحي. لقد كانت القوانين ضد الممارسات الوثنية في أوج نشاطها في أرجاء أوربا بحلول القرن السادس، وطوال الفترة التي نفذت فيها تلك القوانين كان مستحيلا على المرء أن يرفض أركان المسيحية ويتوقع أن يبقي على أملاكه أو حياته. ويستمر الاضطهاد والتضييق في البلدان الإسلامية إلى هذا اليوم، بشكل رسمي وغير رسمي.

لقد سيطر الدين على العديد من الثقافات بمجرد تحويل ملوكها أو مشايخها، الذين فرضوا بدورهم على أتباعهم أن يتبنوا الدين الجديد لحكامهم. في حين تصور الآخرون خطأ أن التفوق العددي والتقني لفاتحيهم دليل على أن الإله الحق معهم. وهكذا، فانتشار المسيحية لم يكن نتيجة لأهميتها، رحمة الله، أو جاذبيتها الفريدة لدى الشعوب الغريبة. تخيل فقط وجهتي نظر دينيتين متنافستين، الأولى تعتقد بفكرة أن الأديان الأخرى تستحق الاحترام وأن الحرب لا تجوز إلا دفاعا، والأخرى تعتقد بأن الحرب تجوز لإدخال الكفار في دين الحق، وأن على هذا الدين أن ينتشر، كما ينادي، في كل أرجاء الأرض. أي دين سيبقى وينمو، وأي دين سيسحق وينسى؟ الجواب واضح بنفسه ـ ولا علاقة له بصحة أي من الدينين.

وهكذا وصلت المسيحية إلى ساحتنا. فهي نتيجة منطقية للتطور الثقافي. حيث طور هذا الفيروس الميمي الأكفأ خصائص فريدة هي الأمثل لبقائه وتسلطه. كما يملك في جوهره دعوة إلى نشر نفسه في كل أرجاء الأرض، ويرفض إلى حد المحو المادي كلَّ الرؤى الدينية البديلة. لا يزال هذا السلوك كامنا اليوم في قلب الفكر المسيحي المعاصر. فالمسيحيون يعتبرون إيمانهم وعقيدتهم «حقا» وكل الأديان الأخرى مجرد خرافات، وأتباعها ضالين ـ أو خدعهم الشيطان، كما يعتقد العديد من المسيحيين بجدية حتى الآن ـ حتى لو كانوا لا يعرفون عمليا أي شيء عن تلك الأديان الأخرى، وقلما يعرفون أكثر من ذلك عن دينهم نفسه. وفي النهاية، يتقبل معظم المسيحيين عموما «حقيقة» أن غير المسيحيين لن يخلُصوا، حيث أن «الخلاص» بحكم التعريف لا

يناله إلا من آمن بيسوع (وهذا هو جوهر تعليم العهد الجديد، كما ينص عليه متى 10:28 ـ 40، 12:30 ـ 32، مرقس 16:16، يوحنا 6:14، الخ).

وموقف المسلمين مماثل. فمن يرفضون محمدا ولا يطيعون القرآن هالكون. وهم لا يسمحون بأي مناقشة لهذا، فهو عندهم أمر يقينيّ. وبالفعل، فلا يزال الإلحاد يُعاقَب بالموت في العديد من البلدان الإسلامية، وحتى في تلك التي يعد فيها مقبولا شكليا فسيظل حكما بالإعدام، على يد متعصبين مسلّحين مسلمين لا بأس لديهم في تطبيق العدالة بأيديهم. يعتقد معظم الناس أن هذا الموقف كان شائعا في الأديان عموما، ولكن ذلك غير صحيح. فمعظم الأديان عبر التاريخ كانت لديها مساحة واسعة لتقبل الرؤى الأخرى بوصفها صالحة. فحتى البوذية والطاوية، بنحو يوجب التقدير، نادرا ما عارضتا أو هاجمتا أديانا منافسة، كما تعايشتا بسعادة وتعاون فيما بينهما، ومع معتقدات واحتفالات شعبية بلا حصر، لأكثر من ألفي عام. ولكن بعد أن هاجمتها وأعدتها عقائد التقوى الدموية عند المسيحية ـ الإسلام، فقد بدأت حركات أصولية عنيفة بالظهور بين الهندوس في الهند والبوذيين في سريلانكا، ولكنها تظل استثناءات غير معتادة في تاريخ الدين.

وعلى العكس، فكثيرا ما قاد التعصب لدى الدينيْنِ الأوسع انتشارا غربا، المسيحية والإسلام، إلى المحو النهائي لعقائد منافسة. وبفضل طابعهما الحصري المتشدد، لم يكتب الحظ للعديد من الأفكار الدينية الأخرى ـ أفكار ربما كانت أنبل أو حتى أقرب للحق ـ لأن تنمو أو تصمد. ولهذا، فالأديان الصغيرة تبدو اليوم إما ضئيلة أو نادرة أو مهملة، وذلك في الحقيقة لأنها لم تعطَ أي فرصة ولا تم التسامح معها أبدا. ولكن

Tele: @Arab_Books

رغم أن التعصب قد مهد الطريق، فإن الطابع التبشيري لهذه الأديان هو السبب الأهم لتغلغلها في العالم اليوم. ذلك أن الأديان الأوسع ممارسة في العالم ـ المسيحية، الإسلام، والبوذية ـ متجذرة في فكرة أن «الإيمان» يجب أن ينشر لكل الناس. ويحتمل أنه لولا ذلك النداء التبشيري لكانت أميركا بلا شك متعددة الآلهة، حيث ستتقبل وتتبنى العديد من الأفكار الدينية والثقافة للشعوب الأميركية الأصلية، ولربما ستستورد حتى العديد من الآلهة اليونا ـ رومانية أيضا. وبدلا من ذلك، فقد أبدناهم جميعا بحماسة «يؤيدها الرب». وكان ذلك ذنب فصيلة جديدة من الدين التبشيري المتعصب، تعرف بالمسيحية.

وهكذا، فهذه الفكرة الجديدة أن دينا واحدا هو الحق وكل ما سواه شر أو باطل، وفكرة أن هذا الإيمان الحق يجب أن ينشر حول العالم لينقذ الجميع من الضلال، هي نفس الصفات التي ضمنت بقاء المسيحية والإسلام، والقضاء على معظم الأديان الأخرى في العالم. وهذه الصفات تمثل تفسيرا أكثر معقولية للقبول الواسع للمسيحية والإسلام من ادعاء «لقد انتشرتا بهذه السعة لأنهما على حق» أو «هذا دليل على التصميم الإلهي». فكيف يمكن للمسيحية وكذلك الإسلام أن تنسبا الفضل لأحقيتهما الفريدة؟ واضح أن أحدهما على الأقل يجب أن يكون باطلا، مما يثبت أن نجاحا هائلا كهذا لا يتطلب دعم الحقيقة. كما لا يمكن أن يكونا معا حصيلة تصميم إلهي، ما لم يكن الله مشوش البال.

وهكذا، فإن ادعاءات اللاهوتيين لا تصمد في ضوء التفسير البسيط. حتى أن الانتشار الواسع أيضا للرؤية البوذية «الملحدة» يعرض هذه الاعتقادات لشكوك جادة. والحقيقة هي أننا نؤمن بالله وخلود الروح

Tele: @Arab_Books

بفضل الحماسة التبشيرية والتعصب الديني، الجوهريين في الدين المسيحي. فنحن ندين بأفكارنا الخرافية للسيف والنار والبندقية. وفي هذا الركن من العالم، كانت الكنيسة المسيحية هي الفائزة، وعقولنا هي المغنم.

2.2.3 الخلاف يُترَك عند الباب

يمكن الآن أن نرى كيف يمكن لدين معين ومعتقداته الخرافية أن تحيطنا وتتشرب ميراثنا الثقافي، ولكن لماذا لم نخرج عنه بعد؟ بالطبع، فنحن لا نزال نوعا خرافيا غير ناضج، كما تثبت الشهرة الواسعة لخطوط الاتصال بالوسطاء، المنجمين، ونظريات المؤامرة عن الفضائيين. ولكن المؤكد أننا قد حققنا تقدمات في الفهم الشائع. فمعظم الناس يعتقدون عموما أن السود متساوون مع الجميع في الحقوق والقابليات. ومن المقبول اليوم أن الأميركيين الأصليين هم بشر أخلاقيون، ويعتقد الأعقل بيننا أن الشيوعية سقطت لأنها نظرية اقتصادية رديئة، لا لأنها هجرت الدين (وهو أمر لم تفعله ـ فقد بقيت الكنيسة الأرثوذكسية الروسية حية نشطة خلال الحقبة الشيوعية، وكذلك الشيوعية في كوبا، وأديان أخرى في كل دولة شيوعية أخرى).

فلماذا إذن تظل القناعات قوية حين يتعلق الأمر بيقينية مزاعم مذهلة مثل الله والجنة أو معجزات يسوع؟ رغم أن اللاهوتيين لا زالوا يجيبون على هذا السؤال بقولهم أن هذه أدلة على أحقيتهم، وعلى رحمة الله في هذا العالم، فالجواب الفعلي هو أن العديد منا خائفون في الأساس من عدم الإيمان، وهو خوف يشجّع عليه كل دين بنفسه ـ كما رأينا مثلا في

Tele: @Arab_Books

الاقتباسات أعلاه من الكتب المقدسة. وإضافة إلى التهديدات بالجحيم، فنحن نواجه درجة لا توازى من ضغط الأقران حين يتعلق الأمر بقناعاتنا الدينية. فلا يزال البعض يقول لنفسه: إن كان الجميع مؤمنين بذلك، فلا بد أنه صحيح. فبعد كل شيء، كيف لهذا العدد من الناس أن يكونوا مجانين أو مضللين؟ قد يسمي البعض ذلك هازئا بتأثير «اللاموس» [نوع من القوارض يشتهر بميله للسقوط الجماعي في البحر]، ولكنه ليس بالقوة الضئيلة في المجتمع. اسأل نفسك: كم مرة خضت فيها مناقشة جادة حول الأسباب والأدلة التي تدعم اعتقاداتك. لو فكرت في الأمر بعناية فقد تكتشف أن مستوى الدعم لبعض اعتقاداتك غائم جدا، بحيث يمكن لنفس الأسباب والأدلة أن تدعم بكل سهولة أي دين على الإطلاق، بما فيها الفودو وتحكم الفضائيين بالعقول.

على العكس، وكما يعرف الملحدون أفضل من سائر الناس على الكوكب، فحين تقول بأنك غير مؤمن فكثيرا ما تصبح منبوذا اجتماعيا. ولعلك تعرف ذلك بالفعل، حيث قد رأيت أشخاصا في الأفلام أو قرأت عنهم في الكتب، أشخاصا يعربون عن شكهم، لا يؤمنون بالله أو الخلود أو الادعاءات الفوق طبيعية، وكثيرا ما يظهرون في دور سلبي. ويبدو أن السحر، الأشباح، القوى الروحية، أو الصلوات المستجابة تفاجئهم دوما دون استعداد، وتثبت أنهم مخطئون. أو يقدّمون بوصفهم فارغين ولا أخلاقيين، يائسين من الحقائق الباردة التي يحاولون استيعابها. بالطبع، فذلك خيال بعيد جدا عن الواقع. فالملحدون عموما سعداء جدا وواثقون من مبادئهم، أما السحر، الأشباح، القوى الروحية، والصلوات المستجابة فمن الثابت باستمرار أنها خيالية. ورغم ذلك، فالوعاظ وسائر الأتقياء

Tele: @Arab_Books

يستمرون في قصفنا برسالة أن مصائبنا، حيرتنا، ويأسنا يقع اللوم فيها على عدم إيماننا ـ بدلا من عدم بذلنا لجهد أو انتباهنا للحياة، وهو تفسير أكثر عقلانية بكثير. وهذا شاهد على حقيقة حاضرة في كل الثقافات: الخلاف أمر مخيف، وكثيرا ما يجب أن يترك عند الباب.

وعلى العكس، فلو قبلنا بالإيمان، وخصوصا لو ذهبنا للكنيسة، فسوف تحيط بنا مجموعة من المماثلين فكريا، بدلا من أن نعتبر منبوذين أو ينظر إلينا بريبة أو تستفزنا محاولات إعادتنا للإيمان. حيث نكتسب شعورا لا يعوض بالجماعة، إحساسا بالبهجة والانتماء. وهكذا، فالرغبة البشرية في أن نُتقَبل، أن نكون جزءا من شيء ما، تساهم في نجاح الدين. ولهذا السبب فإن الكنائس كانت ولا تزال متفوقة في الإعلانات: فمثل بيع الحساء أو حبوب الحِمية، لو ربطت المنتج بحب الأم وفطيرة التفاح وكل أمر طيب، وادعيت أنه سيحل كل مشاكلك ويعود عليك بالنفع مقابل 19.99 $ فقط، فكثير من الناس سيشترونه منك.

وأخيرا، فهناك أمر واحد يخشاه الناس بشكل طبيعي. وهو مخيف إلى درجة أننا حين نواجهه، كثيرا ما نحاول أن نتجاهله، شاغلين أنفسنا دون توقف وبكل طريقة ممكنة. وذلك المصير المخيف هو فقدان الأساس لقيمنا. فحيث أننا نادرا ما نجد فرصة أو نلقى تشجيعا على استكشاف رؤى كونية بديلة، فلو رفضنا معتقداتنا الخرافية، ومن ثم ديننا، فسوف نفقد الأساس للفلسفة الوحيدة التي نعرفها. كما سنخسر هويتنا الثقافية وجذورنا القيمية. وهذا ليس بالأمر الهين. فهو، في نظري، أعظم سبب استطاع الدين بفضله أن يستمر في كل ثقافة، ويدوم عند كل فرد ـ بل هو أهم من حكم العادة، ضغط الأقران أو الخوف من الموت.

Tele: @Arab_Books

لو خسرنا الإيمان في بعض الأحيان، قد تسمح الظروف بتبديل سريع. إذ قد نبحث عن دين جديد، أو يعثر علينا هو. ولكن في أكثر الأحيان ينتهي بنا الأمر في حيرة، ونهمل الاكتراث للموضوع، لنحيا على أساس غير معرّف قد استعرناه من محيطنا، لنصبح سطحيين أو لا أباليين بالطبع. ثم يلقي المتدينون اللوم هنا على «عدم الإيمان»، وما لم نفكر في الأمر لدقيقة فقد نرتكب خطأ اعتبارهم محقين. ولكن الحقيقة هي أن «عدم الإيمان» ليس ما يدفع الناس للتصرف بأنانية أو نقص في التعاطف والنزاهة، بل هو انعدام الفلسفة ـ فلسفة سليمة وبناءة. فحتى الملتزمون دينيا كثيرا ما يكونون ناقصين في الشخصية والنزاهة الخُلقية، ولا يوجد عدم إيمان في ما بينهم. فهم ببساطة يفتقرون إلى فلسفة راسخة الأساس في الواقع، وعيوب ذلك تظهر في تصرفاتهم ومواقفهم.

من الضروري جدا أن تكون لديك فلسفة سليمة وناجحة للحياة، ومع ذلك فمعظم الناس لا يدرسون الفلسفة. ونادرا ما تدرّس في المدارس العمومية ـ بل قلما تدرّس حتى في الجامعات ما لم يتخصص فيها الطالب. والكتب المتوفرة في المتاجر والمكتبات هي على الأكثر جافة، وملوثة بنفس القدر بالتفكير المعوجّ، أو غامضة بفضل المصطلحات والرموز الرفيعة، أو منفصلة عن كل علاقة بالحياة اليومية. نادرا ما تتوفر فلسفات كاملة ومفهومة للحياة في شكل كتاب، مكتوب بوضوح، لكي يُدرَس، يُقارَن، أو ينتقى منه. وقلة قليلة من الناس بالطبع يهمهم أن يبحثوا أصلا. إن الدين لا ينتفع من تعليم تلاميذه أن يبحثوا في الفلسفات الأخرى، كما لا يزدهر لو قدّم للناس أدوات التفكير، بل أدوات الإيمان فقط. ويتطلب ذلك قمع التفكير الحر. فبعد كل شيء، لو أن كل شخص

Tele: @Arab_Books

قد وجد وقبل بأسباب تجعله خيرا مستمتعا بالحياة من دون الخرافات الدينية التي تعد ضرورية، فسيصبح الدين لاغيا ـ وهو مصير لا أتخيل المؤمنين والكنائس قادرين على تحمله، عاطفيا أو اقتصاديا.

2.2.4 الدين كدواء

يعد الدين دواءً أيضا، يشفي الحُزن والخوف من الموت مثلا ـ وفي المبدأ (ولكن نادرا في الممارسة) يشفي الانقسامات والأحقاد في المجتمع، ومن ثم يأتي بالسلام. ولكن هناك طرقا علمانية نحو كل تلك الغايات، التي يعوزها العيب الرئيس في الدين الشعبي: وهو الأنانية والعناد في إدانته للشك والاختلاف، المتأصلين في المسيحية والإسلام؛ وهي صفة أفضت عمليا لإنتاج براعم متشظية، بدلا من مجتمع موحد، وربّت الحرب والعنف بكل أشكاله، وهي لا تشفي الحزن والخوف إلا عبر تسليات زائفة، كانت آثارها الجانبية أشد ضررا للمجتمع في النهاية. فالأديان ملأى بالأفكار الرديئة، ومع ذلك فهي تشجّع على تعصب وأصولية لصالحها غير صحيين بالمرة.

إما إن كان القرآن، أو الكتاب المقدس، أو أي نص ديني آخر، يحتوي أفكارا نبيلة فذلك ليس ما نعنيه هنا. فالأفكار النبيلة تشهد لنفسها. وهي لا تحتاج إلى دعم نصوص «مقدسة»، معجزات، أنظمة دينية، أو كيانات فوق طبيعية، لكي تصبح نبيلة. فالحكمة هي الحكمة، أيا كان مصدرها، ولأجل كل المنافع العملية يجب أن نبحث عنها حيثما توصف وتفسّر بكل عناية وصواب ونفع. نادرا ما أجدها كذلك في أي نص ديني. أما الفلسفة فقد كانت أوفر نجاحا في ذلك، وأفضل فهما لفكرة التفسير، التعريف، التحليل، والتفسير المنطقي. وكل الأدبيات الكبرى تستخلص

جوهر الأشياء في أبدع شعر ونثر. ولهذا فما من شيء تقدمه النصوص الدينية ولم تبزّها في التعبير عنه النصوص الفلسفية ـ وخصوصا تلك المكتوبة بعناية لأجل عموم القراء ـ والأدب العميق المؤثر.

إن كانت النصوص الدينية، كالقرآن مثلا، ليست بأجمعها إلا أعمالا بشرية قديمة عن التقوى الفانية الخطاءة، فلا يجب علينا أن نمنحها التوقير، أو نوقرها بوصفها أكثر مما هي عليه ـ عقائد ثقافية لشعوب ماضية. وبدل ذلك، فعلينا أن نبحث عن الحكمة في الفن، الفكر، الاستدلال المنطقي، والبحث العلمي. ولهذا، فأنا أرفض القرآن، وكل الكتب المقدسة التي تشبهه، لأنه عمل إنساني، بدائي، خطاء من عصر ماضٍ، غير فصيح ولا ملائم لعصرنا. قد تكون فيه بعض الفضائل التي تستحق الاستنقاذ، في بعض تعاليمه الأخلاقية، قيمته الأدبية، أو أهميته التاريخية، ولكن ذلك لا يبرر لنا أن نقيم دينا على أساسه.

وفي النهاية، فإن فشل استدلال «الدين كدواء» يشبه فشل الطب الشعبي، الذي يعتبر الجذور والمشتقات النباتية «أفضل» لك من الأدوية الحقيقية. والحقيقة أن الأدوية كثيرا ما تحتوي نفس المركبات الفعالة التي تضمها المصادر الطبيعية، في حين تفتقر لكل المكونات الأخرى الموجودة في تلك النباتات التي لا تؤدي للشفاء بل تؤدي بدلا عنه لآثار جانبية غير ضرورية. كما أن الأدوية الفعلية تقاس بجرع دقيقة، أما المصادر الطبيعية فجرعها متغيرة وبالتالي غير معروفة، ومن ثم أخطر أو أشد تفاوتا في تأثيرها. والخطأ الحاضر هنا هو النقطة التي أود الإشارة إليها: أن مؤيدي TM يفشلون في ملاحظة أن ما علينا فعله هو البحث عما يعمل، وهو المشترك بين كل العوامل الفعالة الواضحة، مركزين بمزيد من الدقة والكفاءة على ذلك، ومن ثم إزالة العوامل الزائدة التي

Tele: @Arab_Books

لا تملك أي تأثير فعلي واقعا على المشكلة، بل كثيرا ما تكون لها آثار جانبية غير ضرورية، وربما خطرة أو غير مريحة.

وعلينا فعلا أن نعامل الدين تماما كالدواء؛ ألف مركب يوجد في الجذر، ولكن واحدا فقط يشفي المرض، ويحتاج لاستعمال وقياس سليم كي ينجح. وقد يكون إنتاج ذلك المركب الوحيد ببساطة في معمل، أرخص وأدق ألف مرة من حصاد الجذور. وألف فكرة توجد في الدين، ولكن واحدة منها (أو بضع على الأكثر) تساعد الناس فعلا، وتحتاج لاستعمال وقياس سليم كي تنجح. إن التركيز على تلك الفكرة وحدها قد يدخر لك ببساطة كثيرا من الوقت والمال ـ الوقت الذي يمكن إنفاقه بشكل أفضل على اكتساب المعرفة المفيدة والاستمتاع بالحياة الوحيدة التي تملكها فعلا، والمال الذي يمكن إنفاقه بشكل أفضل على مشاكل أو إنجازات فعلية.

حين نرى أن نفس المنافع التي يدعيها الكاثوليكي، يستمتع بها الطاوي والعلماني الإنسانوي، كالعالم الذي اكتشف أن الدواء الحقيقي هو المركب A وليس الجذر B، سنرى رأسا أن الدين عامل مضلل، كالمركبات الزائدة في الجذر التي قد تضم بالصدفة عاملا مفيدا. وهكذا فيمكن أن نتخلص من باقي الجذر، ونتمسك بالأمر الوحيد الذي يعمل فعلا، وعبر التركيز عليه وتحليله، يمكننا أن نستخدمه بشكل أفضل، أكفأ، أوفر ربحا، وأشد أمانا.

إن دعاة الدين يشبهون أنصار الطب الشعبي الذين يقولون بأن جذر البونوبو وحده يشفي الصداع، أما جذر الأنغا فإنما يجعله أسوأ، في حين يحتوي كلا الجذرين مركبا شبيها بالأسبرين، وقد ثبت عمليا أنهما

Tele: @Arab_Books

يشفيان الصداع، ولكن لا أفضل، أثبت، أو أرخص، أو أخلى من الآثار الجانبية مما يفعله المركب الفعلي لوحده، لو قيس واستخدم بشكل لائق. وهذا هو الفرق بين التفكير العلمي والتقليدي؛ فالعقل العلمي يحلل، يختبر، يتفحص، ويقارن، للتخلص من الإرباك والتوصل إلى الأسباب الأساسية الفعلية لهذا أو ذاك. أما العقل التقليدي فيردد العقيدة التي حمّلها إياه آخرون. وكما هو الحال، فحين نستخلص كل العناصر الفعالة من كل أديان العالم، ونصقلها حتى الكمال، سننتهي مع العلمانية الإنسانوية (انظر الجزئين V وVII، **«الأخلاق الطبيعية»** و**«السياسة الطبيعية»**).

لاستدلال أكثر تفصيلا حول أن كل الاعتقادات بالآلهة سببها أوهام إدراكية مختلفة ولها تفسيرات ثقافية وسلوكية، انظر: Pascal Boyer، Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought (2002); Scott Atran، In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion (2002); Robert Buckman، Can We Be Good Without God? Biology، Behavior، and the Need to Believe (2002); Michael Shermer، How We Believe: Science، Skepticism، and the Search for God، 2nd ed. (2003); Stewart Guthrie، Faces in the Clouds (1993).

2.3 الكون أبله

وهكذا، فالتشوش والدنيوية هما السبب الثاني للإلحاد. وجاء دور الثالث. فطبيعة العالم هي بكل وضوح غير متعاطفة وعمياء، لا تظهر أي سلوك أو رسالة محمّلة بالقيم من أي نوع. فهو أشبه بعبقري توحدي أبله، أو ماكنة مذهلة غير مدركة كليا لذاتها أو غيرها. وهذا تماما ما كنا سنتوقعه لو كنا غير مخلوقين أو محكومين من لدن إله رحيم، في حين

Tele: @Arab_Books

يصعب تفسيره وفق نظرية أنَّ كائنا كهذا موجود. وحيث لا توجد يد إلهية يمكن إدراكها في الطبيعة كعملية سببية، فمن العقلاني أن نستنتج أنه لا توجد أي يد إلهية. فبعد كل شيء، إن عدم وجود قردة زرقاء تطير من مؤخرتي هو سبب كافٍ للاعتقاد بعدم وجود كائنات كهذه. وكذلك الحال مع كل ما سواه.

ولكن النقطة أقوى من ذلك. فكل الأسباب التي تأكدنا من وجودها كانت قوى وأشياء ثابتة وغير ذكية. ولم نؤكد ولو لمرة وجود نوع آخر من الأسباب. وذلك من أغرب ما يمكن لو كان هناك إله، وليس غريبا لو لم يوجد. وهذا هو الأساس لما أسميه **الحجة الغائية على الإلحاد**. «الغائية» هي دراسة الغايات، والخطط ذات الغايات المقصودة. والعملية الغائية هي أمر هادف، يقود إلى غرض نهائي، مصححا ذاته باستمرار في اتجاهه. تقول الحجة الغائية على وجود الله بأن الكون يستعرض غائية، والغائية تتطلب عقلا (حيث أن العقول وحدها تملك رغبات أو مقاصد)، ولهذا فإن عقلا ما يجب أن يقف خلف الكون، وذلك العقل هو الله. ولكن كما رأينا بالفعل في سير هذا الكتاب، فهذه الحجة تفشل مرتين؛ فالغائية لا تتطلب عقلا، والكون لا يستعرض أي نوع من الغائية مما يميز العقل (انظر **III.9**، «**طبيعة التعقل**»؛ **III.3**، «**طبيعة الكون ومنشؤه**»؛ و**III.8**، «**كيف جئنا إلى هنا؟**»).

أسلوب خاص لصياغة ذلك هو القول بأنه ما من غائية عليا في أي مكان من تنظيم الكون. وبذلك أعني أي نوع من المقصد أو الهدف الذي لا يمكن للمرء أن يتوقعه إلا من كائن واعٍ مثلنا، في مقابل الأهداف التي تستعرضها دودة مسطحة مثلا أو لعبة حاسوب أو مستعمرة نمل

(أو ماكنة كالنظام الشمسي، انظر المقطع III.3.5.2، «منشأ النظام»). إن القوة الأشد غائية التي نلاحظها في الطبيعة، فيما عدا أهداف ومقاصد الحيوانات ـ التي قد فهمنا بالفعل أن سببها هو التطور بالانتخاب الطبيعي ـ هي قوة الانتخاب الطبيعي نفسه، التي لا تظهر أي ذكاء يفوق ما لدى هضبة من النمل، أو أقرب للنقطة، ما لدى حاسوب مكتبي، نعرف أنه الآن قادر على نمذجة العملية بأكملها، ومن مجموعة بسيطة من القواعد يمكنه تلقائيا توليد كائنات بمثل إدهاش وتعقيد البشر، خصوصا لو منحته نفس الأحقاب المضحكة في طولها التي احتاجتها الطبيعة بوضوح كي تصل لما هي عليه. أي عملية غبية يمكن أن تستعرض غائية عمياء، حيث تغربل السلوكيات أو النتائج بأي حال، تاركة فقط تلك التي تحقق الضوابط المحددة للبقاء.

وبالمقابل، فإن ذكاءً فائقا بارد المشاعر لن يكون بالغباء الذي يستغرق معه بلايين السنين من المحاولة والخطأ المتعرجة والكارثية، للتوصل إلى كيفية صنع الإنسان. فسوف يصنع الإنسان وحسب. ولكن الأدلة لا تكشف لنا عن ذلك ـ فهو ليس ما حصل. فبدلا من ذلك، قامت عملية غائية بلهاء بذلك العمل، بكل بطء وبلاهة. وذلك لا يعقل لو كان الله موجودا، ولكنه معقول تماما لو كان غير موجود.

من جهة أخرى، فإن ذكاءً فائقاً سيصمم بالتأكيد كونا يتضمن أهدافا مجردة جدا. فعلى سبيل المثال، لو كنت أنا لأصنع كونا، وكنت أعنى بشعور الناس فيه ـ إن كانوا سعداء أو يمرون بمعاناة ـ فسأجعل من قوانين الكون أن المرء كلما ازداد خيرا في الواقع، كان أشد مناعة من المرض والأذى؛ وكلما ازداد شرا، كان أضعف وأشد مرضا. من الواضح أن

Tele: @Arab_Books

قانونا كهذا لن يكون ممكنا ما لم «يعرف» الكون ما هو الخير والشر، وكان يعنى بازدهار أحدهما بدلا من الآخر. فخلافا لمجرد البقاء (الذي ينجز قراراته بواسطة حوادث الطبيعة)، فإن وجود أمر ما عدا البقاء المجرد كغاية، بل هدف شديد التجريد بدلا منه، سيكون غير معقول من دون عقل أعلى قادر على فهم كل هذه المبادئ المجردة العميقة، ويعنى بها أيضا (كما نعرف أن البشر يفعلون والكون لا يفعل). وهكذا فإن قانونا كهذا كان فعلا سيعد برهانا قويا جدا على أن الكون قد خلقه ذكاء ـ وذكاء خير بحقّ!

وذلك مثال واحد فقط. ويمكنني أن أفكر في عشرات القوانين الغائية الممكنة التي كانت ستبنى ضمن نسيج الكون نفسه، ولن تكون ممكنة ما لم يقم عقل ذو أهداف شديدة التجريد بوضعها هناك. ولكننا لم نعثر على أي أهداف كهذه. لا شيء إطلاقا. وذلك فائق الغرابة بالنسبة لكون يفترض أنه مصمم على يد ذكاء فائق رؤوف. وإن كان ما قد نتوقعه وفقا لافتراض خالق فائق الذكاء غيرُ موجود، فيحتمل أن ذلك الخالق غير موجود. وحيث أن ما قد نتوقعه وفق افتراض كون طبيعي بلا عقل أو خالق هو بالفعل ما نعثر عليه، ولا شيء سواه، فالاستنتاج الأرجح هو أن كونا كهذا هو كل ما يوجد حقا.

لا يحتاج ذلك لأن يتحدد بنسيج الكون نفسه. فأي فعالية إلهية واضحة ستمثل برهانا قويا جدا. ففي IV.1.1.8، «**ميزان البرهان والبرهنة على الفوق طبيعي**»، لاحظت كيف أنه وفقا للخلقية القديمة، فالله صانع معجزات عظيم، يغرق العوالم، يوقف الشموس، يفرق البحار، ويحيي الموتى ـ باختصار، إله لم يدع مجالا للشك في وجوده، فكيف إذن لأي

يهودي أن يشك في وجود إله، ووجوده إلى جانبه دون سواه، بعد رؤية أحداث كهذه؟ حتى أنا يمكنني أن أرى لو أن الأرض قد غمرها طوفان لأربعين يوما، بعد أن أنبهني صوت لأن أبني سفينة للنجاة منه، لو أن الشمس توقفت لعدة ساعات دون أن يتأذى أي شيء على الأرض، أن البحر قد فرق لكي أعبره هاربا من مضطهدي، وامتلأت عظام يابسة باللحم ثم عاد صاحب العظام إلى الحياة أمام عينيّ، فلن يمكن أن يخامرني شك معقول أو معتبر في وجود الله، أو شيء يماثله. إن استطاع ملايين اليهود رؤية هذه الأمور في كل حين، في حين لم يمكنِّي رؤية أي شيء من ذلك، فلا يمكن أن يلومني الله على عدم إيماني. بل ستكون لديه حجة قوية ضد غير المؤمنين ممن شهدوا تلك الأحداث، ولكني لست منهم. كل ما أراه هو كون ليس سوى أبله كبير ضخم، يؤدي عمله بغباء دون اكتراث أو عناية بأي كان.

إن وجود خالق إلهي تدفعه مهمة لخلاص البشرية يقتضي أن أشياء معينة **يجب** أن تكون هي الحال في خلقه. فمثلا، إن كنت كلي القدرة، فكلما كان الغيظ ليملؤني من أحداث القتل في العالم، سأطق إصبعي فقط لتستحيل كل البنادق إلى زهور. إن معجزة واسعة النطاق كهذه ستكون برهانا لا ينكر لا على وجودي وحده، بل وعلى كوني كائنا عطوفا ورحيما ورؤوفا. وبالمثل، فإن كنت أريد للناس أن يعرفوا أي كنيسة تعلم الطريق الصحيح نحو الخلاص، فسأحمي كل هذه الكنائس بحقول طاقة غامضة لكي تكون منيعة على الأذى، وسيكون وعاظها قادرين على تحقيق أفعال رحمة عظيمة، كاسترداد الأطراف المفقودة، وأناجيلها ستنير في الظلام بحيث تُقرأ في كل حين، وستكون عصية على

Tele: @Arab_Books

التدمير، منيعة على أي محاولة للتأشير أو الحرق أو التمزيق، أو التصرف في ما تقوله. وبالفعل، فسأعد من الالتزام الأخلاقي أن أفعل أشياء كهذه، بحيث لا يعيش أطفالي جاهلين بهويتي وما كنت أهدف إليه، وما ينفعهم في سبيل سعادتهم (انظر أيضا V.2.2، «**كيف تفسر الطبيعيةُ القيمةَ**» و **III.3.1**، «**المعقولية وفرضية الله**»).

ولكن حيث أن الكون لا يستعرض أي فعاليات إعجازية أو ملامح تصميم محملة بالقيمة، ناهيك عن التصرف بأي شكل يدل على قيم كائن عطوف، وذلك غير محتمل لو كان الله موجودا، ولكنه محتوم لو لم يوجد؛ فالإلحاد هو الرؤية المعقولة الوحيدة.

2.4 فكرة الله لا تحمل أي معنى

السبب الرابع للإلحاد هو أن معظم تصورات الله لامنطقية. وللإنصاف، فمعظم الاستدلالات من التهافت incoherence، كما تدعى، هي على الأغلب عابثة. مثال معتاد عليها هو تهكم «إن كان الله كلي القدرة، فهل يقدر على خلق صخرة هائلة الحجم بحيث لا يمكنه حملها؟» يفترض بذلك أن يثبت أن القدرة الكلية لامنطقية وبالتالي فإن الله (الذي يفترض أنه كلي القدرة) غير موجود. وهناك العديد من هذه الاستدلالات، ولكني لا أهتم لها. فهي عموما غير صالحة، حيث أن أي تعريف لإله ما (أو صفاته) مهما كان غير منطقي، فيمكن أن يراجع ليصبح منطقيا. وهكذا فمن حيث التطبيق، ليست الاستدلالات من التهافت بالفعل حججا على الإلحاد، بل على إصلاح اللاهوت. فمثلا، لو عرّفنا القدرة الكلية (كما يفعل العديد) بأنها «امتلاك كل ما يوجد من

Tele: @Arab_Books

قدرة» أو «القدرة على فعل كل ما يمكن فعله إطلاقا» فيمكننا أن نتجنب أسئلة سخيفة من طراز سؤال الصخرة المستحيل. وبالمثل، فيمكننا تعريف العلم الكلي بأنه «معرفة كل ما يمكن معرفته» والرحمة الكلية بأنها «محبة كل الأشياء بأعظم ما يمكن من عطف.»

ولكن في حالات قليلة، ستكون الإصلاحات اللاهوتية المطلوبة لتجنب الهزيمة على يد الاستدلال من التهافت منافية لكل الاعتقادات الشائعة حول الله. فمثلا، من الواضح أن كائنا كاملا، وفق أي تعريف، لا يمكنه ولن يقوم بخلق كون غير كامل، ولكن الكون غير كامل، ولذا فالله لا يمكن أن يكون كاملا. لا يثبت ذلك عدم وجود إله، لكنه سيثبت، بالنظر ببساطة لأحوال الكون، أنه إن وجد أي إله، فهو غير كامل. يمكن أن نعرف ذلك بيقين شبه مطلق ـ فالأدلة هائلة **لهذا الحد**، وأشد إلزاما من أي أدلة على العكس.

بعد كل شيء، فتصميم الإنسان هادر ومضطرب، غير كفء ومليء بالنقائص والثغرات غير الضرورية، والمطبات والقيود (انظر **III.8.2**، **«التطور بالانتخاب الطبيعي»**). لا يوجد أي أساس منطقي، ناهيك عن أي حاجة، لكائن كلي القدرة، كلي العلم، كلي الرحمة كي يخلقنا ويخلق هذا الكون كما نعرفه. بل إن كائنا كهذا كان ليخلق كونا لا حاجة فيه للاغتصاب والقتل وسائر أنواع المعاناة الطبيعية بين الحيوانات، لا يعد الموت والقتل ضروريين لبقاء أي كائن، ولا تكون الجروح دائمة أو مؤلمة، لا توجد أمراض، يتمتع كل الناس بالذكاء والوثوق، يتوفر التعليم للجميع، ولا توجد أي كوارث طبيعية. حتى إله عديم المشاعر كان على الأقل سيجعل خلقه أقل اضطرابا وفوضوية، ما لم تكونا

عين الأشياء التي يرغب بها. ومهما يكن الحال، فإن إلها كاملا بحكم التعريف لن يخلق إلا أكوانا كاملة ـ ذلك أن حتى القدرة، ناهيك عن الميل، إلى خلق أكوان غير كاملة، ستعد بحد ذاتها نقيصة بحق الخالق. وهكذا فسواء كان لطيفا أو قاسيا، لنا أن نكون واثقين من أنه لو وجد إله، فلن يكون كاملا.

ويؤدي ذلك أيضا إلى أمر إضافي، يفند كل التصورات الشائعة عن الله؛ فهو يؤدي إلى أن أي إله يعدنا بأخذنا إلى الجنة، لا يمكن أن يوجد. ذلك لأنه لو وجد إله كهذا، فسنكون بالفعل في الجنة. هو حيث لن تكون هناك أي حاجة لهذا العالم ـ ولا يمكن لأحد أن يقول بأن عالمنا هذا هو أفضل ما سيخلق الله، ما لم تكن الجنة بنفس مستواه (وإن لم تكن، فستكون بلا معنى). لا يمكن القول بأن عالمنا الحاضر اختبار مثلا، لأن الله بكل شيء عليم، ولا حاجة له بالاختبارات. وقد خلقنا فعلا، ولذا فلا يمكن أن نكون أفضل مما نحن عليه حقا. ولو أراد أحدهم الاستدلال بنحو ضعيف بأن هذا العالم موجود كي يمكننا الاختيار بين الخير والشر ولو على نحو يفاجئ الله، فسوف تظل لدينا قدرة على التحول لأشرار في الجنة، ولن يكتسب الله بهذا أي شيء بوضعنا هنا، ما كان ليملكه تلقائيا وحتميا لو وضعنا مباشرة في الجنة. وهكذا فإن وضعنا هنا لا يخدم أي هدف إطلاقا، حتى وفق ذلك الاستدلال السخيف. وهكذا فإن وجد الله، لن تكون هناك جنة ـ وإن كانت هناك جنة، فلا يوجد إله يريدنا هنا ـ ما لم يكن معطلا، كالإله الذي اخترعتُه في بداية الفصل، أو أن الله لم يخلق الكون، أو أن علينا القبول برفض مدهش آخر للأفكار الشائعة.

ليس هذا إلا نوعا واحدا من الاستدلال من التهافت غير العابث. فهو

يتركنا مع فكرة عن الله لا تقبل التفسير، مثبتا أنه لا يوجد أي سبيل يكون الله بفضله معقولا لدينا، ما لم نتقبل عنه فكرة لا علاقة لها بأي شيء مما قد وجده أي شخص أبدا مريحا أو قابلا للتصديق. هناك استدلالات أخرى من التهافت بنفس مستوى الإدانة هذا، تفند أساسا محاولات التنصل من حجج أخرى على الإلحاد، وسأعود إلى هذه الأفكار المتهافتة لاحقا في الاستدلال رقم سبعة.

2.5 قدر كبير وغير ضروري من القسوة والشقاء

نفس النقاط التي أقيمت فعلا يمكن أن تتضافر لتشكيل حجة جديدة على عدم وجود إله عطوف، وهي السبب الخامس للإلحاد. وكما قلت من قبل، فإن الدور المتأصل للعنف، الظلم، والقسوة في عمل الطبيعة، الذي يقود للمعاناة غير الضرورية للحيوانات والبشر كذلك، غير مفهوم لو كان خليقة لإله عطوف، ولكنه متوقع تماما كحصيلة لعملية عمياء من الانتخاب الطبيعي في كون غير عاقل.

حتى من منظور التصميم، فما من تفسير أخلاقي للمرض أو الافتراس مثلا. في الواقع، فما من سبيل لإنكار أنه من التصميم الرديء أن تخلق عالما محدود الموارد ـ لا طعام ولا ماء أو مكان يكفي لإشباع حاجات كل كائن، ناهيك عن سعادته، مما يدفع كل كائن بنحو شرير إلى التنافس، المعاناة، وولادة ملايين الأطفال التي يجب أن تموت كي يحيا القلة فقط ـ بمعنى، إن كنت أريد تقليص المعاناة وتعظيم الحب والسعادة. وهكذا، فإن كان هذا الكون من صنع إله، فلا بد إما أن يكون رديئا جدا في تصميم الأكوان، أو شديد المحدودية في القدرات، أو (أسوأ من ذلك) **لا يعنى**

بتقليص المعاناة وتعظيم الحب والسعادة. ولا شيء من ذلك مقبول عند كل من يعتقد بتصور شائع عن الله. ولو تراجعنا نحو تصور غير شائع، فلن يبقى لنا أي سبب للاعتقاد بأن كائنا كهذا موجود في المقام الأول.

وقائمة الأهوال غير الضرورية لا تنتهي. تأمل في وفرة الطعام ومصادر المياه السامة والمُمْرضة، إضافة لوفرة الأراضي المجدبة أو غير المأهولة. ما من مهندس مدني حذر سيتضمن أمورا كهذه في أي مدينة يبنيها. وبالفعل، فلو فعل ذلك، لا بد أن يكون شريرا يملك حس دعابة منحرفا جدا. ولو فعل ذلك عبر حادث أو تقييد ما، فلن يستحق إطلاقا عنوان «الله». تخيل فقط أن الله يقول لك، وأنت تصعد إلى الجنة سائلا إياه عما كان كل ذلك الهراء بحق الجحيم، «أوبس! لم أفكر في ذلك! آسف. لم يمكني المساعدة. فعلت بما بوسعي! لا. ما من سبيل لإصلاحه الآن. ميزانيتي قد نفدت!» أي نوع من الآلهة سيكون؟

سيكون ذلك المهندس من التراخي والانحراف بمكان، بحيث أن نفس أفعال الإحسان التي يقال أنه يشجعها فينا ـ مثل تفانينا في هزيمة المرض والجوع في دول العالم الثالث عبر إنفاق ما يكلف ملايين الدولارات من شحنات الغذاء واللقاح المجانية كل عام ـ ستؤدي إلى شقاء أعمق وأسوأ بكثير مما ننوي إزالته في المقام الأول. لأن «فعل الإحسان» هذا يدفع تعداد السكان للانفجار دون ضابط، ما أن يتوقف المرض والمجاعة عن إبادة الناس (وهما آليتان لضبط السكان تليقان بجوزيف منغله [طبيب نازي عرف بتجاربه الوحشية على الأطفال] لا بالله) مما يقود لفقر مدقع، اكتظاظ سكاني، مزيد من الشقاء، وزيادة

Tele: @Arab_Books

لا تتوقف في الطلب لمزيد من الطعام واللقاح، ناهيك عن الحصيلة الحتمية؛ إلهام الشباب للانخراط في حركات راديكالية انتحارية كالجهاد الإسلامي، أو دعم الدكتاتوريين والهمج.

من السهل أن نرى كيف أن هذا الانحراف عن النحو الذي يجب أن تكون عليه الأشياء، ما كان ليحصل في عالم حسن التصميم والإدارة. لأنه لن يكون من الصعب أن يسمح، بفعل إرادة إلهية، لعدد كافٍ فقط من الأحمال بأن يحدث كل عام على نحو يمكن استدامته. وبالفعل، فحيث أننا نعرف أن الناس الذين يتربون في كنف آباء طيبين محبين هم دوما أفضل حالا، وأشد استقرار نفسيا وأخلاقيا، فيمكن لله ببساطة أن يسمح فقط للوالدين الطيبين المحبين بأن ينجبوا أطفالا. إذ ما من حاجة منطقية إلى رزق آباء سيئين غير شفيقين بأطفال. ومن جديد، كان لهذا أن يصبح قانونا طبيعيا، لا يتطلب متابعة من الله حتى.

يمكن صياغة هذا الاستدلال بثلاث طرق مختلفة تتجه جميعا لنفس الاستنتاج:

أولا: لو كانت لأي منا القدرة، فسنلغي مباشرة كل المعاناة غير الضرورية. لأن هذا هو تماما ما نرغب بفعله، مع الأدوية والجراحة والعلاجات. فلا أحد يقول: «توقفوا عن التحسن في رفع المعاناة! لا تفتحوا أي مستشفيات جديدة!» كلا بالطبع. فكل شخص محترم عطوف يطلب، بل ويناضل، لأجل العكس تماما، مزيد من المستشفيات، متاحة للمزيد من الناس، مع مزيد من الأدوية والتقنيات، وأدوية وتقنيات أفضل. ولا يمكن أن ننفق ما يكفي من المال أو نكمل أبحاثنا بالسرعة الكافية لإرضاء القلوب المحبة فينا نحن البشر. فلماذا لا يشاركنا الله

Tele: @Arab_Books

ذلك؟ إن كنا بهذا القدر من التعاطف، قادرين على الرؤية بوضوح أن **التزامنا الأخلاقي** هو رفع كل المعاناة غير الضرورية عبر الارتقاء بالوسائل الطبية، فيؤدي ذلك ببساطة إلى أن الله لو وجد، فهو ليس عطوفا على الإطلاق، لأنه لا يفعل **أي شيء**، رغم قدرته على فعل أكثر بكثير من ذلك، في حين نفعل نحن **كل شيء**، تحت الضغط المدمر للوقت، الموارد، المعرفة، والقدرات المحدودة. ولهذا، فإما أن الله غير موجود، أو أنه شيطان بلا رحمة.

ثانيا: لو كانت لأي منا القدرة، فسنطبق مباشرة العدالة الحقة في كل مكان. لأن هذا هو تماما ما نرغب بفعله، مع مساعي التحقيقات الجنائية، استخدام بطاقات الهوية، والشرطة والمحلفين والقضاة والسجون، وهلم جرًّا. فلا أحد يقول: «توقفوا عن التحسن في القبض على المجرمين! توقفوا عن تطوير قدراتكم على إصلاحهم! توقفوا عن إطلاق هذا القدر من الأحكام الصائبة على الناس!» كلا بالطبع. فكل شخص محترم عطوف يطلب، بل ويناضل، لأجل العكس تماما، أخطاء أقل في النظام العدلي، مزيد من الطرق للقبض على المجرمين وإحباط الجريمة، مزيد من النجاح في إصلاح المجرمين. ولا يمكن أن ننفق ما يكفي من المال أو نكمل محاكماتنا أو تحرياتنا بالسرعة الكافية لإرضاء القلوب المحبة فينا نحن البشر. فلماذا لا يشاركنا الله ذلك؟ إن كنا بهذا القدر من التعاطف، قادرين على الرؤية بوضوح إن **التزامنا الأخلاقي** هو تحقيق عدالة أكفأ بكثير عبر التحسن في حل الجرائم، والحكم على المجرمين وإصلاحهم، فيؤدي ذلك ببساطة إلى أن الله لو وجد، فهو ليس عطوفا على الإطلاق، لأنه لا يفعل **أي شيء**، رغم قدرته على فعل

Tele: @Arab_Books

أكثر بكثير من ذلك، في حين نفعل نحن **كل شيء**، تحت الضغط المدمر للوقت، الموارد، المعرفة، والقدرات المحدودة. ولهذا، فإما أن الله غير موجود، أو أنه شيطان بلا رحمة.

ثالثا: لو كانت لأي منا القدرة، فسنتدخل مباشرة في كل الكوارث الطبيعية ـ بل وحتى الكوارث البشرية غير المتعمدة أيضا. لأن هذا هو تماما ما نرغب بفعله، مع تطور وتحسن استجابة الطوارئ 911، خطوط الراغبين في الانتحار، ضوابط الأمان في المباني وأمكنة العمل، الصليب الأحمر، فرق الإنقاذ ومركباتها ومعداتها. فلا أحد يقول: «توقفوا عن إنقاذ الناس من المآزق! توقفوا عن منع الفيضانات! توقفوا عن جعل المباني تتحمل الهزات الأرضية!» كلا بالطبع. فكل شخص محترم عطوف يطلب، بل ويناضل، لأجل العكس تماما، مبانٍ وموارد مدنية أفضل وأقوى، مزيد من رجال الإطفاء ومركبات الإسعاف، مزيد من قوارب وحوامات الإنقاذ، والمزيد من المجيبين الخبراء على 911. ولا يمكن أن ننفق ما يكفي من المال أو أن نحضر في ما يكفي من الأمكنة أو إكمال أبحاثنا لتطوير وتقوية معايير ومواد جديدة بالسرعة الكافية لإرضاء القلوب المحبة فينا نحن البشر. فلماذا لا يشاركنا الله ذلك؟ إن كنا بهذا القدر من التعاطف، قادرين على الرؤية بوضوح أن **التزامنا الأخلاقي** هو منع المزيد من المآسي عبر تشييد مبانٍ أكثر أمانا وتزويد أشخاص مدربين بالأدوات والدعم اللازمين في المكان والوقت الصحيحين، فيؤدي ذلك ببساطة إلى أن الله لو وجد، فهو ليس عطوفا على الإطلاق، لأنه لا يفعل **أي شيء**، رغم قدرته على فعل أكثر بكثير من ذلك، في حين نفعل نحن **كل شيء**، تحت الضغط المدمر للوقت،

الموارد، المعرفة، والقدرات المحدودة. ولهذا، فإما أن الله غير موجود، أو أنه شيطان بلا رحمة.

ليست النقطة حتى أن الله لا يقوم بما يكفي، بل أنه لا يقوم بأي شيء مطلقا. حتى لو فعل الله القليل جدا، لو أنه فعل شيئا ما على الأقل، فسيكون لدينا مبرر للاعتقاد بأنه موجود، ليتركنا للجدل فقط حول شخصيته أو محدداته وإن كان أهلا للحب أو العبادة. ولكننا لا ننال ذلك حتى. أحدهم يفكر بالانتحار؛ هل الله هناك يحاول نصيحته؟ أحدهم يغرق، هل يرمي له الله بطوق نجاة؟ رجل مسلح يدخل كنيسة ويقتل ثلاثين طفلا، هل يحذر الله الأطفال؟ هل يحاول التحدث للمسلح، ويساعده على حل مشاكله بدلا من ذلك؟ أو يقنعه بترك البندقية؟ هل يحول الطلقات إلى فُشار؟ بل يتجه الأمر لما هو أعمق، نحو الطبيعة الأساسية للكون نفسه. فلماذا يصمم كوكبا يتعرض لهزات أرضية في المقام الأول؟ أو كونا يمكنه إنتاج البارود؟ لا معنى لذلك على الإطلاق. ما لم يكن هناك إله. وعندها فقط يصبح الأمر مفهوما.

2.6 لا يقوم الله بما يكفي من الخير

يتبع ذلك سبب سادس: ليس الأمر فقط أن تقلّ المعاناة عديمة المعنى لو كان هناك إله، بل يجب أن تزداد المنافع من لدن إله كهذا أيضا. ولكنها غير موجودة. يفترض بالله أن يكون صديقك، رفيقك. فهو الراعي، الأب، الأم، الصاحب. ولكنه لا يقوم بأي شيء مما يفعلونه. لا يمكن لك أن تنكر أن الله يتصرف كصديق ووالد لو كان كذلك فعلا. فبعد كل شيء، إنما «من ثمارهم تعرفونهم». ليس لك أن تقول بأن أحدهم خيّر أو

شرير أو لا أبالي، وأنت لم تَرَه أبدا يفعل أي شيء يمكن من خلاله معرفة شخصيته. وما لم يكن الله مكتوفا ومقيدا في صندوق بمكان ما وغير قادر على تقطيع قيوده عضّاً، فيجب بالتأكيد أن يظهر بانتظام في حياتنا، بشكل أفضل من الأوهام العاطفية الغامضة والكشوف المتناقضة التي يدعي الناس أنها من الله.

كما جادلت من قبل، فذلك تفسير خاطئ للعواطف والمشاعر الروحية، وحالات الوعي المتغيرة الهلوَسية، وهي ظواهر طبيعية وشخصية حصرا، لا اتصالات من خارج مخك (III.10.4، «**طبيعة الروحانية**»). ولكن حتى لو كانت قابلة للتصديق، فهي ليست دليلا على أي صداقة أو حب حقيقيين، ما لم يكن الله معدوم القدرات وخامل العقل بحيث لا يمكنه التواصل معنا إلا عبر انطباعات غامضة ورموز عشوائية.

بوصفي صديقا، سأرى من المخزي ألا أقدم نصيحة صادقة وواضحة لأصدقائي لو سألوني، أو أسرّي عنهم لو كانوا في ضيقة أو مصيبة. سأقرضهم المال حين يحتاجون، وأساعدهم في الانتقال، وأرافقهم حين يشعرون بالوحدة، وأعرفهم على أشياء جديدة حين أظن أنها ستعجبهم، وأعتني بأمرهم. ولكن الله لا يفعل أيا من هذه الأمور مع أي كان. ولهذا فهو ليس صديق أحد. إن شخصا يسمي نفسه صديقك لكنه لا يتحدث أبدا بصراحة معك ولا يحضر حين تكون بحاجة إليه ليس صديقا على الإطلاق. ولن يكفي القول بأن الله كذلك فقط مع بعض الناس، يحادثهم ويسرّي عنهم ويساعدهم، لأن ذلك يعني أنه لا يحب كل الكائنات حقا، وبالتالي فليس كلي المحبة، مما يعني أنه أقل احتراما

حتى من بعض البشر الذين أعرف. ومن التعالي المقرف أن تقول في قلب الضيقة أو الوحدة أو الحاجة أن «الله معك بالروح»، أنه يمسح على رأسك قائلا «هيا هيا» (ولو بكلمات أقل من ذلك حتى). إن صديقا يقوم لنا بهذا القدر اليسير، رغم امتلاكه لكل مورد وقدرة على فعل المزيد، ولا شيء ليخسره لو استخدمها، سيسخر بنا في تنكره هذا. ولذا فلا يمكن استنقاذ فكرة الله كصديق للجميع. فالأدلة ببساطة تفند وجود أي كائن بهذه الصفات.

وبالمثل، فبوصفي والدا محبا، سأعتقد أنه فشل ذريع مني لو لم أعلم أطفالي جيدا، أشرف عليهم برفق، أعلمهم كيف يحيون بخير وأمان، وأحذرهم من الأخطار المجهولة أو غير المتوقعة. ولو طلبوا مني الانسحاب لفعلت. ولكن لو لم يطلبوا، فمن عدم الضمير أن أتجاهلهم، ولا أوفر لهم أي راحة أو حماية أو نصح. وبالفعل، فقد يعتبرني المجتمع أهلا للسجن لو فعلت ذلك. ويعد ذلك جنحة من الإهمال الجُرمي. ولكن ذلك هو الله، كالأم الغائبة التي تترك أطفالها يختطفون أو يقتلون أو يدهسون بالسيارات، لا تبذل وسعا في تعليمهم ما يحتاجون لمعرفته، لا تجلس يوما مثل والد محب لتبدأ معهم محادثة صريحة، وقد تتركهم يتضورون جوعا لولا تدخل الآخرين. وكما أن ذلك عديم الضمير، فمعظم الأفكار عن الله التي تناسب الأدلة الفعلية من العالم عديمة الضمير أيضا.

إن خيط التفكير هذا لا يقتصر على الآلهة الخيرة. فسيكون من الغرابة بمكان ألا نملك أي أدلة على أي نشاط إلهي أو تواصل مستمر، حتى من طرف إله شرير أو غير مهتم. يخطر في بالي الإله توراك في

سلسلة The Belgariad لديفيد ولي إدينغز. فهو كائن شرير حقود. ولكن نظرا لحضوره الدائم الفعلي وسط شعبه المختار، تواصله معهم، ظهوره إلى جانبهم ليقاتل المعارك معهم؛ فلم يترك آنذاك مجالا للشك في وجوده. أو انظر للإله الخالق المجنون الذي تصوره هـ.ب. لوفكرافت، أزاثوث المجنون الذي خلق الكون من حوله في نوبة عبقرية جامحة، ثم صار يقضي وقته في الاستماع لعازفي ناي فضائيين في القلب منه، دون أدنى عناية بأي من الكائنات التي ظهرت في العالم الذي خلقه. ولكن كان من الممكن رؤيته، فهو والعازفون الحاضرون عنده شغلوا كتلة دوامة في قلب الكون، ضمن مدى تلسكوب قوي بما يكفي. ومن الممكن أيضا أن يتحدث إلى الناس الذين عرفوا كيف يصلون إليه. سيكون من المحزن بحق لو وجد إله لكنه كان بهذا المزاج ـ ولكن السبب في إنكاره إنما يوازيه السبب في الإيمان بضده. ولكنه غير محتمل بنفس القدر، حيث أن حتى آلهة كهذه قد تترك دليلا ما، وتساهم في العالم بنحو يمكن ملاحظته.

للمرء في النهاية أن يتساءل: «أين ترنيمة الميلاد **خاصتنا؟**» كثيرا ما يوجه إليّ سؤال وجيه هو: أي أدلة قد تحولني إلى ديانة ما، وتقنعني بأن الله موجود؟ لقد قدّمت بالفعل في أرجاء هذا الكتاب أمثلة عديدة على أنواع الأدلة التي قد تغير رأيي. وأي منها سيفي بالغرض. ولكن رواية تشارلز ديكنز **ترنيمة الميلاد** تخطر على البال أيضا. فهنا مثال مكتمل على فعل الله لأمر خير. فهو يكشف لرجل شرير كيف أن شروره ثمرة لجهله، بحيث يكتشف بفضل هذه المعرفة الجديدة كم كان شروره خاطئا وبلا نفع. في ليلة واحدة ينقلب شر الناس بفضل زيارات روحية حقيقية. لا

Tele: @Arab_Books

تتم محاضرته، ولا يفرض عليه شيء، إنما تعرض عليه سلسلة الحقائق التي احتاجها كي يتعلم ويفهم.

لا أحد سيقول بأن هذا خطأ. فحقيقة أن تحول السيد سكروج [بطل القصة] كان نفعا غير محدود له ولكل المجتمع، هي أمر لا ينكر. وأتحدى أي شخص أن يأتيني بحجة متهافتة سخيفة على أن الله لا يجدر به فعل ذلك. ولكن ذلك محض خيال. فلم تحاول أي أشباح أبدا أن تؤدب رجلا شريرا. ولا شيء من هذا يحدث في هذا الكون. وذلك من عداد المستحيل في كون له إله حاضر. فلو زارتني أشباح كهذه ذات يوم، وأخذتني في جولة، وأرتني الحق والصواب، فسوف أؤمن وأخلُص. أليس ذلك ما يريده الله؟ وحيث أنه لم يفعل ذلك بوضوح، فهو أيضا غير موجود بوضوح.

2.7 كل ما يدافع عنه بهذه المغالطات باطل

وأخيرا وليس آخر، فقد حان وقت رصاصة الرحمة. فالسبب الأوثق من كل شيء لصالح الإلحاد هو حقيقة بسيطة، هي أن الأمور الوحيدة التي يمكن أن يأتي بها الناس لخلق أعذار لله، في محاولة يائسة منهم للتنصل من الاستدلالات الستة أعلاه، هي أمور من المغالطة (ناهيك عن الارتجال المحض) بمكان يمكن معه أن تعطي القيمة لأي اعتقاد مهما كان. ما من حقيقة يحتاج الناس للدفاع عنها إلى استنباطات مضحكة كهذه، يرجح أن تكون خاطئة. فلو كانت صحيحة لشهدت لها الوقائع. ولن تحتاج للاستناد إلى السخافات. ولكن ذلك هو ما يفعله الجميع. إن الأعذار الستة الأكثر شيوعا والتي تستحق وصف «لا أصدق أنك تقول هذا» مقدمة فيما يلي. وهي جميعا تقود إلى تناقضات غير موفقة، ولهذا فهي باطلة بكل وضوح.

2.7.1 الاحتجاج بالغموض

أولها الاحتجاج بالغموض، أو حجة «لدى الله أسبابه». فيقال مثلا أنه لا بد من سبب عند الله وراء صمته، غيابه، بروده، عدم معونته، وبنائه لعالم خطر، مؤلم، محدود، ومعيب لتحيا فيه كائنات سيئة التصميم يفترض أنه يحبها. لا يمكننا أن نعرف ذلك السبب لأنه يجب أن يكون شديد التعقيد والعمق بحيث لن تفهمه العقول البشرية. فهو أمر «غامض».

بالطبع، فما من سبيل للتصديق بوجود سبب غامض كهذا، سوى استخدامه المزعج في منعنا من مواجهة حقيقة أن الله غير موجود. وبالإضافة، فيمكن أن أبرر الاعتقاد بمئات الكائنات البغيضة لو سمح لي باستخدام هذا العذر للتنصل من الغياب التام للأدلة عليها. ولذا فمن الواضح أن عذرا كهذا غير مسموح، وخصوصا حين يستخدم بهذه الاعتباطية في هذه الحالة بالذات ـ فذلك ببساطة نفاق.

ولكن هذا ليس أسوأ ما في الأمر. فحتى لو وجد سبب غامض كهذا، فهو يقود لأمر غير مقبول عن الله؛ أنه ليس الكائن الأسمى. فإذا كان أي شيء موجودا وقويا جدا بحيث يمكن أن يتفوق عليه حتى الله، وهائلا جدا بحيث يُلزِم الله حرفيا بأن يحافظ على هدوئه وخموله التام رغم كل تشوقه للتعبير عن تعاطفه غير المحدود، فالله إذن سجين مظلوم، وعبد لكائن أشد تفوقا منه. ومهما يكن هذا العملاق، هذا البعبع الكوني، فمن الواضح أن الله ليس خالقه؛ لأنه ما من كائن عطوف قد يخلق شيئا يمكن أن يكتّفه بحيث يضمن شقاءً غير ضروري لبلايين المخلوقات ويعيق كل رغبة له في إيقافه. كما لا يمكن أن يكون جزءاً من الله، حيث يفترض

به أن يكون كاملا وكلي الرحمة (وكذلك كلي القدرة والعلم). ولكن، كما قد يقول أي لاهوتي، فلا يمكن أن يوجد شيء ليس هو الله ولا خلَقه الله. وحتى لو جد شيء كهذا لأمرٍ ما، وكان متفوقا على الله في القدرة ـ كما يجب أن يكون ـ **فهذا** هو الكائن الأسمى، غير المخلوق والأعظم من كل شيء، الذي يحيل الله إلى نملة مرتجفة بائسة.

ومن نافلة القول أن ذلك ضعيف.

2.7.2 «دفاع حرية الإرادة» الاستخدام الأول

كثيرا ما يقال بأن كل الشقاء والمعاناة في العالم ليست من ذنب الله، بل ذنب الخطيئة البشرية، التي يجب على الله أن يسمح بها، وإلا فسينتهك إرادتنا الحرة ـ أي حريتنا أو فعل الخير أو الشر. بالطبع، فإن من ينادون بذلك سيكون عليهم أن يأتوا بعذر مرتجل آخر لعدم تصحيح الله لأخطاء أولاده، كما قد يفعل أي والد مسؤول، وعذر مرتجل آخر لعدم ضرب أيديهم قبل أن تؤذي حماقاتهم أحدا، وعذر مرتجل آخر لكونه الغائب الصامت (إذ لا يمكن القول بأن **ذلك** ذنب الخطيئة البشرية)، وهلم جرًّا. والآن نجد أننا قد أضفنا المزيد من الافتراضات غير المثبتة حول الله، دون أي أساس في الأدلة. دع عنك أن ذلك غير مهم إجمالا (ولهذا غير صالح إجمالا كدفاع) لو أنك تبنيت التفسير التوافقي لحرية الإرادة، كما أعتقد أنه الأفضل (III.4، **«الكون الثابت وحرية الإرادة»**).

ولكن حتى لو تبنيت الرؤية الليبرتارية لحرية الإرادة (رغم أنها متهافتة وغير مفهومة)، فسيفشل هذا الدفاع، لسببين واضحين. الأول؛ أن معظم الشقاء في العالم لا يمكن أن يلام عليه البشر حتى في أشد الخيالات

جموحا ـ فكما لوحظ أعلاه، **فأكثره متأصل في تصميم الكون**، وحتى في تصميم أبدان الحيوان والإنسان. وتتحمل معظمه الحيوانات التي لا تملك إرادة حرة ولا يمكن لوم الخطيئة عليها، ولذا فهي لا تستحق المعاناة. وكثير منه يأتي من «أفعال الله» لا أفعال البشر؛ هزات أرضية، طوفانات، أوبئة، عيوب جينية، وهلم جرًّا.

وبالإضافة، فإننا نقيد أو نمنع الناس بشكل متكرر من فعل الشر: فنحن نحتجزهم، ونوظف الشرطة كي يقبضوا عليهم، يوقّفوهم، وحتى يطلقوا النار عليهم لو لزم الأمر. ونعد من المقبول أخلاقيا، بل وإلزاما أخلاقيا، أن نتصرف للدفاع عن النفس أو نسرع لمعونة شخص ما حين يقع ضحية شخص آخر. ونعد من الخير غير المحدود أن نقر مؤسسات وإجراءات تمنع الناس من الفعل أو التفكير في فعل أفعال مضرة. كما نعلم كحقيقة أن معظم الشر يحصل عن الجهل، ولهذا نسعى لتعليم الناس بأفضل ما في وسعنا. كما نعاقب ونكافئ بعدة طرق مختلفة لكي نشجع على الخير ونثبط من الشر. إن كان كل ذلك خيرا، بل وملزما أخلاقيا لنا، لا «انتهاكا» للإرادة الحرة لفاعلي الشر، فمن السخافة أن نقول بأن ذلك أمر من الخطأ أن يفعله، وأنه ينتهك الإرادة الحرة حين يفعله هو لا حين نفعله **نحن**.

لقد سمعت في الواقع شخصا يقول «ولكن الله سيفرط في فعل ذلك!» أجل، لقد قال ذلك فعلا، رغم أنه من السخف أن نفكر في أن يكون لدينا مجتمع **مفرط العدل**. قد يتساءل المرء، من جديد، عما قد تبدو عليه الجنة، أو لماذا قد يرغب بالذهاب إلى هناك، إن كان هناك مكان يوصف بأن الحياة فيه مفرطة اللطف. إن كانت الجنة أفضل من هذا المكان،

فلا عذر لله في أن يجعل هذا المكان أفضل أيضا. وحتى لو افترضنا أنه يمكن لمكان أن يوصف بأنه مفرط اللطف والعدل، فمن الأفضل في أن يعطينا القدر الذي نستحقه تماما، إلا كائن كلي العلم والقدرة وفائق الذكاء؟ هل لنا أن نقول بأننا هناك فعلا، وأن عدالة أكثر مما لدينا الآن، خيرا أكثر مما لدينا الآن، سيكون مفرطا؟ إن كنت تعتقد بذلك فعلا، فعليك أن تقاوم برعب شديد أي محاولة لتحسين ضبط الجريمة أو منعها، النظام العدلي، النظام الطبي، القدرات والتقنيات الطبية، أو أي مشروع عطوف مهما كان، بما في ذلك مطابخ الحساء وأطباء بلا حدود. لأن كل تلك الأمور ستمثل انتهاكا عديم الضمير لإرادتنا الحرة. وذلك سخف واضح.

ولهذا فعليك أن تواجه الوقائع، فالعالم يمكن أن يكون مكانا أفضل، ويجب أن يكون مكانا أفضل، لكنه ليس كذلك. وهكذا فلا يمكن أن يوجد إله رحيم كي يجعله كذلك ـ لأنه إن وجد لكان قد فعل ذلك.

2.7.3 «دفاع حرية الإرادة» الاستخدام الثاني

استكمالا للحجة مذهلة السخف، القائلة أن الله لا يمكنه فعل أي شيء، ولو شيء واحد، لأنه بهذا الفعل الوحيد سيقع في الإفراط، منتهكا بذلك إرادتنا الحرة (مع أننا لو قمنا **نحن** بذلك فلن يؤدي لهذا، بشكل ما)، فإن «دفاع حرية الإرادة» يستخدم بأسلوب مذهل آخر. فيجب على الله أن يبقى صامتا خاملا ولا يترك أي أدلة جيدة على وجوده، لأنه لو قدم أكثر من ذلك، فستكون الأدلة من الإقناع بحيث تنتهك الإرادة الحرة. بمعنى أنك لن تملك القدرة على عدم الإيمان، ولهذا فلن تنال إيمانك

بحرية. ويعاني هذا من نفس تلك الاعتراضات، كما أنه أشد سخفا من الاستخدام الأول. وحتى من البدء، فهو بلا معنى؛ إذ يفترض بالله أن يعنى بخيارنا الحر في أن **نحبه**، لا حريتنا في الاعتقاد بوجوده. فبعد كل شيء، كيف لنا أن نصل لخيار معقول وعارف حول من الذي نحبه، إن لم نستطع أصلا معرفة من الذي **يوجد**؟

كما يفشل ذلك أيضا في تفسير العيوب المحدثة للشقاء في تصميم الطبيعة ذاتها، أو معاناة الحيوانات، وكذلك تفنده بالكامل حججي على الإرادة الحرة التوافقية (III.4، «**الكون الثابت وحرية الإرادة**»). ولكن حتى لو خرجت بعذر آخر للتنصل من عيوب الطبيعة وآخر لمعاناة الحيوانات، وتبنيت لامنطقيا رؤية تحررية للإرادة الحرة، فستظل عالقا في دوامة من السخف. لأن هذا الاستدلال بحد ذاته يعني أن الأدلة المقنعة تجردنا من الإرادة الحرة. ولكن هناك عددا كبيرا من الأشياء التي نملك حولها أدلة مقنعة. فهل علينا تدمير هذه الأدلة أو تجنبها، كي نظل أحرارا؟ ألست ترغب في أدلة مقنعة قبل أن تلزم نفسك بأمر ما؟ إن افتراض أننا لا نرغب بذلك، وأنه من الجيد دوما أن نعتقد بادعاءٍ وفق أدلة غير مقنعة، يعني أن تتخذ موقفا من المنهج لا يعاش وفقه وهو سخيف بحد ذاته، ليقلب كل العقلانية، ويطلق الإيمان من التعقل. وسيعني أن المعلمين، العلماء، والمحامين يرتكبون تكرارا جرائم بشعة ضد الإنسانية، حيث يجردون الجميع من إرادتهم الحرة عبر توفير أدلة مقنعة للتصديق بادعاءاتهم.

لا قيمة لأي ادعاءٍ يعتقد به لأسباب رديئة، لأي ولاءٍ يقدم على أساس معرفة غير مؤكدة بمن تقدم له الولاء، لأي ثقةٍ تعلّق على شيء

Tele: @Arab_Books

لا يمكن إثباته مطلقا. ولا شرّ في إخبار المرء بما يحتاج لمعرفته كي يحفظ نفسه ويعيش سعيدا، والإثبات له، مثل السيد سكروج، أن ذلك حق. إن كنت تعتقد أنه من الأفضل للواعظ، المدافع، والمبشر أن يقدّم لك مزيدا من الأدلة وأسبابا أفضل للاعتقاد، فلا يمكنك الاعتقاد بأن الإله مخطئ لو فعل ذلك. وإلا فسيصبح المبشرون شياطين، والمدافعون انتهاكا صريحا للإرادة الحرة. وهذه استنتاجات سخيفة، ولذا فهذا الدفاع سخيف.

2.7.4 «دفاع الغرور» الاستخدام الأول

كثيرا ما نهاجم بالقول «من أنت كي تسائل الكائن الأسمى؟ لا بد أنك من الغرور بحيث تظن أن بوسعك بناء تصميم أفضل مما فعل أذكى وأعلم كائن في الإمكان!» وتهافت هذه الحجة يكمن في أن الأشد غرورا هو أن تفترض أنك تعرف ما يكفي عن الله وخططه ومحدداته بحيث يمكنك بكل ثقة أن تعذره لكونه غائبا خاملا - وليس ذلك فقط، بل وبأعذار واضحة السخف يمكن حتى لإنسان أن يرى كم هي مضحكة، ناهيك عن إله. ومن النفاق أيضا أن تقول بأن من الغرور ادعاء معرفة شيء، ثم تدعي بكل غرور أنك تعرف ذلك.

لا غرور في استخدام العقل، أو في الاعتقاد فقط بما يوجد أدلة وأسباب للاعتقاد به. وكذلك فلا غرور في التعبير بصدق عما نرى أنه هو الحال، وهو كل ما قمت بفعله. إن كان الله عقلانيا، فإن العالم من الغرابة بحيث لا يمكن حتى لله أن يفسر لماذا يبدو غير موجود، ولا يمكنه بكل يقين أن يدين ملحدا لعدم إيمانه، لأن عديم الإيمان يصبح عندئذ معقولا

بالكامل. وإن كان الله غير معقول ولا عطوف، فلا راحة في السعي خلف رفقته الأبدية، حيث سيحكم عليك عندئذ بوجود يشبه الجحيم سوءا، متمرغا للأبد في شقاء بلايين الأشخاص الطيبين الذين يمرون بعذاب قاسٍ وغير ضروري في الأسفل، وأنت ترتجف في الأعلى في ظل مجنون كلي القدرة عديم المشاعر. وسيكون ذلك سخيفا بحق.

2.7.5 «دفاع الغرور» الاستخدام الثاني

«لا يمكن أن أكون مخطئا، لكنك مريض أو مختل، وستتعذب جراء ذلك.» هذا أفضل بقليل من دفاع «لا ـ لا ـ للا ـ لا!» أو «أعرف عنك أنت، ولكن ماذا عني؟» قد يسميه المرء «تنصل باحة المدرسة». فحين يكون المرء قد استنفد حججه لأن موقفه لا يستحق الدفاع، فكثيرا ما يلجأ إلى تهديدات فارغة إنما خبيثة («ستحترق لعدم إيمانك!») وهي علامة واضحة على خبث العقيدة، وكون القلب المؤمن قاسيا، ظالما، وعديم الرحمة. فذلك الشخص يريد لإنسان آخر أن يتعذب، أو يتقبل هذه الفكرة حتى، لأنه لم يرتكب أي جريمة سوى أنه عقلاني، وهذا أمر مخيف. إن الدين الذي ينتج بشرا كهؤلاء، هو بحقٍّ بلاءٌ على الأرض.

من جهة أخرى، فإن شخصا عازما على الدفاع عن إيمان لا يستحق الدفاع، إن كان أشد لطفا أو خجلا أو حرجا من توجيه التهديدات، فكثيرا ما سيلجأ إلى نوع ما من دفاع القرد، مغلقا عينيه وأذنيه بعصبية ومدندنا نغمة عالية كي لا يستمع للحقيقة. أو ربما يطلق ادعاء مغرورا هو أنه «يعرف» أنه محق فحسب، رغم حقيقة أنه لا يستطيع تقديم مبرر لذلك لم يفنّد من قبل. لا معنى لمجادلة أشخاص لاعقلانيين كهؤلاء.

فإن كنت بهذا العزم على الإيمان، فإيمانك مريض فعلا. هذا الكتاب موجه للبشر العقلاء الأصحاء، لا للحمقى والمغفلين.

2.7.6 دفاع المخادع الأعظم

نعم، يجادل ذلك مرارا وتكرارا؛ لقد وضع الله كل الأدلة المضادة هنا، وأخفى كل الأدلة على وجوده، لكي يخدعك ومن ثم يختبر إيمانك. فبعد كل شيء، فلكي يوجد إله **وكذلك** كي يفتقر الكون لكل علامات التصميم أو الاهتمام فائق الذكاء، **وكذلك** أن نمتلك أدلة وفيرة عوض ذلك على عمليات خلق بطيئة عمياء طبيعية كالتطور، كان الله سيبذل جهدا **هائلا جدا** لإخفاء كل الأدلة على وجوده، وخداعنا عن عمد عبر زرع قدر وفير من الأدلة المضادة.

وذلك صحيح دون شك. لكنه سيجعل من الله شيطانا ديكارتيا (راجع **III.3، «المنهج» مع III.9.4، «التقارير البديلة ليست صادقة»**) لا يستحق العبادة إطلاقا. وبالفعل، فإن كذابا أشرا كهذا لا يمكن الوثوق به أبدا. لا شيء تظن أنك تعرفه عن كائن كهذا سيكون خاليا من الشك، حيث يمكن بسهولة أن يكون كذبة، زيفا، حيلة، وحصيلة للخداع الإلهي. وسيجعل ذلك كل الاعتقادات حول الله سخيفة جدا بالفعل.

ومن الغرابة بمكان أن يلجأ الناس إلى إهانة لشخصية إلههم بهذا النحو، فالكائن الذي عادة ما يسمونه أبا الكذب هو الشيطان، أو الشر متجسدا. ويتبع ذلك أنه لو كان الله أبا الكذب، إذن فهو الشيطان. لحسن حظهم فالشيطان غير موجود؛ ولكن لسوء حظنا فهناك الكثير من البشر يخدمون شيطانا غير موجود، ويعتقدون بأكاذيب ضخمة كي يبقوا أتقياء.

2.7.7 أن تواجه السخف وتسميه هراءً

ها نحن ذا. وهذا أحد أشكال سلسلة السخافات التي يجبر الناس على اللجوء إليها كي يدافعوا عن إيمانهم بإله. ويفترض أن يتضح أنه ما من اعتقاد **صحيح** سيحتاج أبدا لأي من هذه السخافات أو ما يشبهها. وهكذا فيمكن أن نتيقن بما يكفي من أن ذلك ليس اعتقادا صحيحا. ربما يكون هناك إله آخر، كالإله الميت أو عديم الحيلة الذي اخترعته في بداية هذا الفصل، أو إله الربوبية أو الطاو الخالد، أو القطة العظيمة بُو. ولكن لا أحد سيعتقد بهذه الآلهة لأنهم يعرفون أصلا أنه لا سبب للاعتقاد بها. ولكنهم لا يرون أن الاعتقاد بأي إله آخر **أقل** معقولية بكثير في الواقع، فكثيرا ما يكون من السخافة بحيث يظهر بطلانه دون شك.

إن كنت تظن أن **هذا** الادعاء سخيف، تأمل هذه المشاهدة. اسأل المؤمن: إن لم يكن أي من هذا ليقنعك ـ كل الأدلة والحجج التي قد جمعتها من الصفحة الأولى إلى الآن ـ فأي أدلة **ستقنعك** إذن بعدم وجود إله؟ وذلك سؤال جادّ. فلو لم يمكنك التفكير بأي شيء، بأدلة من أي نوع تقدر أن تغيرك، فاعتقادك إذن لاعقلاني. من جهة، قد يكون اعتقاد كهذا باطلا بكل سهولة، لكنك لا تملك أي طريقة لمعرفة ذلك. وأنت تعرف أن ذلك صحيح، حيث أنك تعرف عن العديد من الناس المؤمنين بآلهة باطلة. ومن جهة أخرى، فلو لم يوجد أي دليل أو حجة، ولو من حيث المبدأ، يمكن أن يغير فكرك، ففكرتك عن الله إذن بلا معنى. إذ لو لم يمكنك تخيل ما قد يكون عليه الحال إن كان غير موجود ـ أو أسوأ، إن كنت تظن أنه **لن** يختلف أي شيء لو لم يوجد ـ فكلما قلت «الله» ستنطق بكلمة فارغة لا مغزى لها مطلقا. فهي لا تتوقع أي شيء،

Tele: @Arab_Books

ولا توصل أي معلومات عن العالم. وذلك لا يختلف جدا عن كونها باطلة (راجع II.2، «فهم المعنى فيما نفكر فيه ونقوله»).

لمزيد حول هذه النقطة الأخيرة، اقرأ: Antony Flew، «Theology & Falsification: A Golden Jubilee Celebration،» Philosophy Now October/November 2000، pp. 28 ـ 9، التي أعيد نشرها على الشبكة العلمانية في / www.infidels.org /library / modern/antony_flew/theologyandfalsification.html. وعن الأسباب الطبيعية اللاعقلانية العديدة للمشاعر والمعتقدات الدينية، راجع المسارد في نهاية مقدمة IV.1، «لا متسع للخوارق» وبعد III.10.4، «طبيعة الروحانية».

ولمزيد حول الإلحاد عموما، اقرأ Nicholas Everitt، Non Existence ـ of God (2003) & Michael Martin & Ricki Monnier، eds.، The Impossibility of God (2003)، إضافة لمكتبات الشبكة العلمانية حول «أدلة على وجود إله» (www.infidels.org /library /modern / theism /arguments.html)، و«التأليهية» عموما (www.infidels.org / library /modern /theism)، إضافة إلى المكتبة الوفيرة نسبيا عن «الإلحاد» (www.infidels.org /library /modern /nontheism /atheism /). هناك قسم متنام من «الشهادات» كتبه ملحدون من شتى الضروب يتحدثون عن قصة طريقهم نحو رفض الإيمان (www.infidels.org /library /modern / testimonials)، وكذلك مقطع مكرس «للمسيحيين السابقين»، الذين يخبروننا بقصصهم الفريدة (www.infidels.org /library /modern /theism/ ex/ christianity ـ christian.html).

هناك قدر غير محدود من المؤلفات عن الإلحاد. والمذهل أن أكثرها ليس تهجميا. تتضمن الدفاعات والمناقشات المحترمة عن الإلحاد: Michael Martin، Atheism: A Philosophical Justification (1992); Theodore Drange، Nonbelief & Evil: Two Arguments for the Nonexistence of God (1998); Robin Le Poidevin، Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion (1996); George Smith، Atheism: The Case Against God (1980); Douglas E. Krueger، What Is Atheism?

Tele: @Arab_Books

.(A Short Introduction (1998

كما توجد أدبيات غنية عن ترك المسيحية لأجل الإلحاد، يروي فيها العديد من المفكرين البلغاء قصتهم، مثل: Dan Barker، Losing Faith in Faith: From Preacher to Atheist (1992); Michael Martin، The Case Against Christianity (1993); Ludovic Kennedy، All in the Mind: A Farewell to God (1999); Charles Templeton، Farewell to God: My Reasons for Rejecting the Christian Faith (2000); Marlene Winell، Leaving the Fold (1993); Bertrand Russell، Why I Am Not a Christian، and Other Essays on Religion and Related Subjects (1977). وحول قصة رجل واحد عن تركه الإسلام نحو الإلحاد، اقرأ: Ibn Warraq، Why I Am Not a Muslim (1995).

ويجدر بالمرء أن لا يغفل عن المقالات المجموعة حول الدين بقلم أمثال روبرت ج. إنغرسول ومارك توين، التي يمكن العثور عليها في عدة طبعات ومختارات.

Tele: @Arab_Books

V ـ الأخلاق الطبيعية

1 . الإنسانوية العلمانية × التأليهية المسيحية

«الإنسانوية العلمانية» هي أي فلسفة تعتمد عقيدتين أساسيتين: إنَّ تقدّمَ ورفاه كل البشر هو الخير الأعظم، وأن الحلول الدنيوية لتحقيق هذه الغاية هي وحدها الصادقة، لا الحلول الفوق طبيعية. يهاجم الفيلسوف المسيحي ج.ب. مورلاند الأساس الأخلاقي للإنسانوية العلمانية في «عدم الوئام الأخلاقي في الطبيعية»، وهي مقالة نشرت في عدد مايو/ يونيو 1995 من مجلة Promise (pp. 36 ـ 9) «الله ومعنى الحياة»، فصل في كتابه Scaling the Secular City: A Defense of Christianity (1987، pp. 105 ـ 32). وحيث أن الإنسانوية العلمانية تصف المركبة الأخلاقية من الطبيعية الوجودية عندي، فسأجيب على انتقاده أولا، ثم أمضي في وصف ودفاع مفصل عن فلسفتي الأخلاقية. وسأثبت أولا أن مورلاند لا يقدم بديلا أفضل، وثانيا أن الأخلاق الطبيعية عقلانية بالكامل، وليست في حاجة لأي شيء فوق طبيعي أو غامض. وبالفعل، فإن تمحيص حجج مورلاند يكشف أن الإنسانوية العلمانية تقف نفس موقف المسيحية عنده، إن لم تكن أفضل. ومن ثم سأظهر أن ادعاءه أن القيم الأميركية قد أفسدتها الإنسانوية العلمانية هو بدوره غير صادق.

Tele: @Arab_Books

1.1 هل لا يملك الإنسانويون العلمانيون أي سبب للأخلاق؟

وفقا لمورلاند، فإن «القيم العليا للإنسانوية [العلمانية] غير قادرة على التبرير العقلاني» وإن «التأليهية theism المسيحية نظرية تأسيسية تجعل من وجود الأخلاق وإمكانية معرفتها أرجح مما تحققه النظرية التأسيسية للإلحاد» (Scaling، p. 121; J.P. Moreland and Kai Nielsen، Does God Exist: The Debate between Theists & Atheists، 1993، p. 119). ولكنه حيث يدعي أن الإنسانوية العلمانية لا يمكن أن تقدم أي سبب للأخلاق، خلافا للتأليهية المسيحية، فإن الأسباب التي يقدمها عن المؤلهين المسيحيين هي عمليا نفس الأسباب التي يقدمها الإنسانويون العلمانيون. وفي الممارسة الفعلية، فإن الأسباب العلمانية تبدو أشد يقينا وأقرب للمعرفة من الأسباب المسيحية (حسب استعراضي لنظرية المعرفة في الجزء II، «**كيف نعرف**»).

يدافع مورلاند عن النظرية المسيحية للقيم بقوله أن «دافعي نحو الأخلاق يجب أن يكون محبتي لله، اعترافي به كخالق، إرادتي فعلَ الصواب لأجل ذاته، ورغبتي في صالحي الخاص في هذه الحياة والتي تليها» (Scaling، p. 128). كما يقول أيضا أن من العقلاني أن نطيع كائنا رؤوفا، ومن المعقول ألا نجرد وجودنا من الإنسانية أو القيمة، وأننا نحقق أفضل حماية، رضا، وإشباع بفضل الحياة الأخلاقية.

يمكن للإنسانوي العلماني أن يدلي بقول مشابه يحمل نفس القيمة. فقد تكون الصيغة العلمانية من عبارة مورلاند كالآتي: «دافعي نحو الأخلاق يجب أن يكون محبتي للبشرية، اعترافي بالدَين تجاه المجتمع،

إرادتي لفعل الخير لأجل ذاته، رغبتي في صالحي الخاص في هذه الحياة وفي صالح الأجيال القادمة». توفر هذه العبارة أسبابا بنفس القوة للأخلاق، لأنها تستند إلى نفس القيم أساسا، ولا يملك المسيحي سببا أفضل للالتزام بهذه القيم مما لدى الإنسانوي العلماني. وبالمثل، فالإنسانيون العلمانيون يجدون، لنفس هذه الأسباب أو ما يعادلها متانةً، أن من المعقول أن نطيع كائنا رؤوفا، ومن المعقول ألا نجرد وجودنا من الإنسانية أو القيمة، وأننا نحقق أفضل حماية، رضا، وإشباع بفضل الحياة الأخلاقية.

سيتم الآن إثبات أن هاتين الرؤيتين متكافئتان، حيث نكشف كيف تملك الإنسانوية العلمانية ميزات معينة تتفوق على التأليهية المسيحية عند مورلاند.

1.1.1 الحُب سببا للأخلاق

أولا، يقدم مورلاند «محبتي لله» كسبب يدفع المسيحيين للأخلاق. ولكن هذا يستدعي سؤال «لماذا نحب الله؟» ويعاني الإنسانويون العلمانيون من نفس الإشكال، إذ يمكن بنفس السهولة سؤال «لماذا نحب البشرية؟» وكلا الرؤيتين ترتكزان على نفس الدعائم. لا يمكن للمسيحي أن يقدم سببا أفضل لمحبة الله مما يقدمه الإنسانوي لمحبة البشرية. وفي كلا الحالين، فما هو إلا التزام بالحب.

فمن جهة، يمكن القول بأننا يجب أن نحبّ الله لأنه يحبنا (خلافا للبشرية). ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أننا يجب أن نحب من يحبنا، كما في حالة المرأة المعنّفة التي يحبها زوجها لكنه رغم ذلك يضربها

Tele: @Arab_Books

حتى الموت. ورغم أن المرء قد يقول أن الحب الحقيقي تثبته أفعال الحب، ولذلك فمن يضرب زوجته لا يحبها فعلا، فيمكن لهذه الحجة أن تقود لإثبات أن الله لا يحبنا، حيث أنه أيضا «يضربنا رغم ذلك حتى الموت»، كما تشهد بنحو كافٍ المعاملة الوحشية التي يتلقاها ملايين البشر على يد الطبيعة الأم، مهما حاول المرء تبريرها. وبالفعل، فإن الفكرة المسيحية أننا «نستحق» ذلك أو «جلبناه على أنفسنا» بسبب خطايانا، تبدو تماما كأعذار من يضرب زوجته.

ومن جهة أخرى، فلا ينتج أننا يجب أن لا نحب أحدهم فقط لأنه لا يحبنا. فالحب لنا (أو أفعال الحب تجاهنا) ليست عموما بالشروط التي نفرضها كي نحب أحدهم. وبدل ذلك، فنحن نختار من نحب وفقا لصفات معينة يملكونها، بغض النظر عن شعورهم أو تصرفهم معنا، ونحن بالتأكيد نحب أشياء عديدة ليست من البشر أصلا، مثل بلادنا ووظائفنا. فأنا أحب زوجتي نظرا لمن هي وما هي عليه. وأحب أميركا نظرا لما تمثله وما قد استطاعت تحقيقه. وأسبابي لحب البشرية مشابهة لذلك (للمزيد حول الحب، راجع **III.10.3**، «**طبيعة الحب**»).

وبنحو طبيعي، فيما يخص الله، فلا يمكن أصلا إثبات بوجوده بشكل ملائم، ناهيك عن صفاته. من السهل أن نَصِف إلها يستحق الحب، ولكنه أمر آخر تماما أن نثبت وجود شيء كهذا فعلا. أما الملحد فيجد برهانا ملائما على أن إلها يستحق الحب غير موجود (انظر **IV.2**، «**الإلحاد: سبعة أسباب لعدم الإيمان**»). ولكن حتى لو وُجِد إله يستحق الحب، فسنحبّه ولكن ليس لأجل ما يفعله لنا، بل لأجل شخصيته وصفاته.

Tele: @Arab_Books

وتظل الحقيقة أن الإنسانويين العلمانيين، بحكم تعريف «الإنسانوي»، يحبون البشرية أيا كانت أسبابهم. ولهذا فذلك يقف كسبب بنفس قوة «أنا أحب الله» عند المسيحي. بل يمكن للمرء أن يقول أن الإنسانوي العلماني يقف هنا على أرض أقوى؛ فالصفات الحسنة للبشرية حقائق مرئية ومشهورة، في حين لا نملك أي حقائق مطلقا لنحكم بها على شخصية الله. وبالإضافة، فإن محبة الله فد تقود لأفعال لا أخلاقية ضد الإنسانية، كما في استعداد إبراهيم لذبح ابنه لأجل محبة الله، واستعداد اليهود لذبح الرجال والنساء والأطفال بأمر من الله (لا يهم هنا إن كان الله قد قال أو عنى تلك الأمور حقا)، في حين أن حب البشرية لن ينتج إلا أفعالا أخلاقية تجاهها ـ سواء كان الله خيرا أو شريرا، موجودا أو لا.

هذا أحد الفروق الأساسية والعنيدة بين قيم التأليهية المسيحية والإنسانوية العلمانية، كإنسانوي علماني، فأنا أرى ما فعله إبراهيم لا أخلاقيا بعمق (كما شرحت في I.2، «**كيف وصلت إلى هنا**»). وسيكون الرد الأخلاقي على هذه الحالة هو توبيخ الله، حيث أن مجرد أمره لإبراهيم أن يقتل ولده يعني في ذاته أن الله شرير حقود، وموقع الله بصفته كائنا أسمى لن يغير من كون شخصيته بغيضة ولا تستحق الحب. ولعلّ القصة العطوفة تصوّر إبراهيم وهو يمتدح من قبل الله لأنه تجرأ على التفوه بتوبيخ كهذا، حيث كان ذلك ليثبت أن شخصيته وشجاعته الخُلُقية (شفقته على ابنه واحترامه للحياة البشرية) كانت أعظم من خشيته غضب الله نفسه. ولكن هذه ليست الرسالة التي يوصلها الكتاب المقدس، وهي مثال نموذجي على الصراع بين الكتاب المقدس والقيم الإنسانوية.

Tele: @Arab_Books

1.1.2 الدَين سببا للأخلاق

ثاني أسباب مورلاند للأخلاق عند المؤلهين المسيحيين هو «اعترافي [بالله] كخالق». وذلك لا يتفوق على الصيغة العلمانية. فمن جهة، لا يكفي كونه خالقا كسبب للاستماع إليه. إذ قد يكون خالقا، لامباليا، أو مجنونا، وقد يكون بالفعل أكثر عقلانية أن لا نستمع إلى خالقنا لو كان كذلك. ونظرا لأدلة العلم والتاريخ، فلا يمكن رفض هذه الإمكانيات.

وذلك يطابق صيغة الإنسانوي العلماني. فالإنسانوي الذي يعترف بأنه مدين للمجتمع الذي «خلقه»، والمعلمين والفاعلين الأخلاقيين الذين خلقوا ذلك المجتمع، يملك مبرزا مماثلا في القوة لكونه أخلاقيا بفضلهم. وحتى لو كان الله موجودا وخالقا للكون، فلن يغير ذلك من حقيقة أننا جميعا ندين بما هو أكبر من ذلك إلى أفعال فاعلين أخلاقيين بلا حصر، لا يمكن حقا أن ينسب الله أفعالهم لنفسه - إن كنت تعتقد بالإرادة الحرة التحررية مثل مورلاند (انظر الفصل III.4).

بالطبع، يمكن للمؤله المسيحي أن يجادل أن لو كان المجتمع الإنسانوي شريرا أو منحلا، فلن يعود احترام المجتمع سببا جيدا لاتباع أخلاق ذلك المجتمع أو رد الجميل إليه. ولكن ذلك يكافئ اعتراض الإنسانوي العلماني على تفكير المؤله المسيحي: إن كان الله شريرا أو منحطا، فلن يعود دَين المؤله تجاهه سببا جيدا لتبني أخلاقه أو رد الجميل إليه. وبغض النظر عما يعتقده المسيحيون عن الله، فعليهم الاعتراف بحقيقة أن العديد من الإنسانويين العلمانيين يعتقدون بصدق أن الأدلة تثبت أن لو كان الله موجودا، فهو بالضرورة شرير أو لامبالٍ.

وفي النهاية، فالإنسانويون العلمانيون يقرّون فعلا بدَين معين تجاه مجتمعهم وأبطاله، ويسعون لرد الجميل. فبعد كل شيء، ليست المجتمعات الديمقراطية الغربية شريرة أو منحطة كما قد يصورها المسيحيون أحيانا (كما سنرى في القسم **V.1.2**). فلديها العديد من الصفات التي تستحق الاحترام ويقرّ لها الإنسانويون. ولهذا فلديهم نفس السبب للأخلاق على هذا الأساس كما عند المؤلهين المسيحيين. وبالفعل، فإن سبب الإنسانوي أكثر أمانا معرفيا، حيث أن ميزات المجتمع وأبطاله الجديرين بالثناء يمكن إثباتها تجريبيا ورؤيتها من الجميع، في حين أن ميزات الله نظرية بالكامل (انظر مثلا **III.10.4**، «**طبيعة الروحانية**»، ومن جديد، الفصل **IV.2**).

1.1.3 الطيبة سببا للأخلاق

بعد ذلك، يقدم مورلاند «إرادتي فعلَ الصواب لأجل ذاته» كسبب آخر للأخلاق. وبالطبع، فهذا يستدعي سؤال «لماذا نفعل الصواب لأجل ذاته؟» يمكن لكل من المؤله المسيحي والإنسانوي العلماني أن يقدم ذلك كسبب للأخلاق، ولن يكون أي منهما أرجح من الآخر أبدا قد يقول الإنسانوي العلماني أنه يفعل الخير لأنه يريد أن يصبح شخصا خيرا، أو يريد أو يخلق ويجسّد القيم والمُثل الأخلاقية التي يعتقد أنها خيّرة، وذلك هو نفس السبب الذي يعتمده مورلاند للمسيحيين.

وبالفعل، فإن مبرر مورلاند للفعل الأخلاقي لا يمكن أن يأتي من، أو يعتمد على صحة أي شيء آخر، ناهيك عن التأليهية المسيحية. فبحكم التعريف، إما أن نريد فعل الصواب لأجل ذاته أو لا نريد. بمعنى أن تقديم

سبب لفعل الصواب لأجل ذاته (كالاعتماد على أحد جوانب التأليهية المسيحية) يعني أن نفعل الصواب لأجل شيء آخر غير ذاته. ولهذا لا يمكن أن يكون هذا تبريرا مسيحيا فريدا. فلو صح إطلاقا، فإنما يصح للجميع. وربما يقصد مورلاند أننا يجب أن نكون أخلاقيين لأن السلوك الأخلاقي يحدث الخير في هذا العالم، والخير مرغوب في ذاته ولذاته. ولكن الإنسانوي العلماني يتفق أيضا مع ذلك تماما، ولنفس الأسباب أساسا (في أعلاه وأدناه).

1.1.4 النفع الذاتي سببا للأخلاق

السبب الرابع الذي يملكه المؤلهون المسيحيون، حسب مورلاند، هو أننا يجب أن «نرغب في **صالحنا** الخاص في هذه الحياة والتي تليها». وفي النهاية، لن يبقى من هذا السبب إلا استناد اعتيادي إلى النفع الذاتي، ويختلف عن الإنسانوية العلمانية في جانب واحد فقط: تضمّنه «التي تليها».

في ظاهر الأمر، قد يبدو ذلك النقطة الوحيدة التي يملك عليها المؤلهون المسيحيون سببا أفضل للأخلاق من الإنسانوية العلمانية. فبعد كل شيء، في الرؤية المسيحية، فالثواب والعقاب المناسب أمر مضمون. ولا يمكن للإنسانوية العلمانية أن توفر ضمانة كهذه، حيث أن القيام بالأمر الأخلاقي قد يقود أحيانا لحدوث أمور سيئة بحق الفاعل، أو قد لا يقود القيام بالأمر اللاأخلاقي لأي عواقب سلبية إطلاقا. بالطبع، فإن عدم اليقين هذا يؤثر في الجميع، أخلاقيا وغير أخلاقي، حتى لو رفضت الأخلاق بالجملة وسعيت لأن تحيا لنفسك كليا، ستظل غير

متأكد من أن أي فعل سينفعك في نهاية المطاف. وفي الممارسة، فإن الاحتمالات هي الفاصل، فالحياة الأخلاقية تؤدي فعلا إلى فرصة أعلى إحصائيا للسعادة الفعلية الدائمة، خلافا للحياة اللاأخلاقية التي تؤدي في الواقع إلى فرصة أكبر إحصائيا للشقاء والإحباط المزمنين (كما سنفصل في الفصل القادم).

ولكن لو كانت التأليهية المسيحية باطلة، فضمانتها أيضا، ومن ثم لن تعود سببا جيدا للأخلاق. ولهذا، ففي حين يكون الثواب والعقاب في العالم الأرضيّ على الأقل حقيقة مشهودة وموثوقة بما يكفي لدراستها واعتبارها، فلا يوجد أي دليل موثوق من أي نوع يثبت يقينية أو حتى طبيعة أي ثواب أو عقاب فوق طبيعي. ويترك ذلك الاعتماد على الحياة الآخرة معلقا بأساس ضعيف جدا. يعترف مورلاند نفسه بأن المرء لو «عاش حياته في وهم محتث ذاتيا... فسيأتي الرضا عندئذ من العيش في كذبة» (Scaling، p. 121). ولهذا، فأنا بصراحة حين لا أرى أي أدلة تجريبية مناسبة لتبرير الاعتقاد بالتأليهية المسيحية، لا يمكنني استخدام ادعاءاتها حول الحياة الآخرة كسبب للأخلاق.

والأسوأ، أنه حتى لو كان هذا الادعاء المسيحي صحيحا بأي شكل، فسيظل لا يقدم ضمانة أفضل من الإنسانوية العلمانية. وذلك لأنه لا يقين حول أي أفعال أو اعتقادات قد يثيبها الله أو يعاقبها، وحتى لحظة موتهما لن يكون لدى المسيحي يقين أكثر مما لدى الإنسانوي العلماني من أن عيش حياة أخلاقية (أو نقيضها) سيقود لما هو أفضل لهما في النهاية. فلعل الله مثلا سيرسل كل الكاثوليك، أو كل اللوثريين، أو كل المسيحيين إلى الجحيم (فبعد كل شيء، قد يكون يسوع مخادعا،

ومحمد هو المحق) بغض النظر عن مدى أخلاقية (أو لا أخلاقية) الحياة التي عاشوها.

على المسيحي أن يعترف بالاحتمالية الواقعية جدا لهذا، حيث أن كتابه المقدس نفسه يدعي أنهم وحدهم المقتربين من الكمال الأخلاقي سيدخلون الملكوت (متى 20:5) وأن الله لن يغفر إلا لمن يغفرون لكل أشرار البشر (متى 15:6). وهذان الشرطان معا يستبعدان عمليا معظم المسيحيين في الوجود مهما بلغ «إيمانهم». وبالفعل، فكم من المسيحيين في التاريخ البشري تمسكوا فعلا بالمبادئ التي عرّفها الفصلان 5 و6 من إنجيل متى؟ لا يمكن أن نستنتج عقلانيا أن يسوع «لم يقصد فعلا» أن علينا الالتزام بهذه الخطوط العريضة، فلماذا إذن كان ليؤكد عليها؟ رغم أن المرء يمكن أن ينظّر طريقا للالتفاف حول هذه الأمور، حيث ستكون مجرد آراء بشرية، قد تكون أو لا تكون لها علاقة بما يدور في بال الله.

والأشد إشكالا في موقفه كإنجيلي، أن مورلاند نفسه يعتقد بأننا نخلُص بالإيمان لا الأعمال: ولهذا، فحتى الشخص اللاأخلاقي سيدخل الجنة ما دام «مؤمنا بالمسيح»، والأخلاقي سيدخل الجحيم إن لم يكن مؤمنا» (Gary Habermas and J.P. Moreland، «Hell: the Horrible Choice،» Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality، 1998، pp. 285 - 319، and p. 378). وهكذا، وفقا لرؤيته المذهبية، فإن النفع الذاتي لا يخدمه أن تكون أخلاقيا. فاللاأخلاقيون يخلُصون لو آمنوا فعلا وقبلوا بكفارة يسوع عن خطاياهم قبل موتهم، في حين تحيق اللعنة بالأخلاقيين. ولهذا فربما يكون نفاقا منه أن يستخدم هذا الاستدلال. وفي النهاية، فلا ضمانة

على أن الله سيحكم بحكمة أو رأفة، أو يعترف أو لا يعترف بطائفتك الدينية أصلا. ولا يمكن اليقين من أنه سيفعل ذلك إلا بالإيمان.

هذا هو نفس الموقف الذي يجد الإنسانوي العلماني فيه نفسه. ولكنه سيملك على الأقل بعض الأدلة التجريبية لصالحه، في حين لا يملك المسيحي أي شيء أبدا. حيث يمكن للإنسانوي أن يشير إلى الحياة الكريهة للمجرمين أو الأشرار كدليل على أن الحياة السيئة شر لك، ولكن حين يُطلب من المسيحي أن يشير إلى نفس ذلك الشرير في الجحيم كي يثبت أن عقوبته تمتد لما بعد الموت، فلن يملك ما يشير إليه. ونفس ذلك ينطبق على مردود الحياة الأخلاقية. فرغم أن المسيحي يملك كتابا مليئا بالنظريات، فإن الأدلة الفعلية عليها تعوزه بفداحة.

ولهذا، ففكرة أن الحياة الأخلاقية تقود لأعظم قدر من السعادة أو الرضا في الحياة الخاصة للفرد، هي أمر لا يمكن معرفته يقينا، كما لا يمكن يقينا معرفة إن كان العيش بلاأخلاقية قد يقود إلى حياة أفضل، **حتى لو حاول المسيحي**، وهذه هي النقطة المحورية التي تعنينا. لذا فإن المسيحي ليس في موقف أفضل من الإنسانوي العلماني، بل أسوأ واقعا، إذ توجد أدلة وفيرة على أن الحياة الأخلاقية يرجح أنها تصنع السعادة في هذا العالم أكثر من الحياة اللاأخلاقية، في حين لا يملك المؤلّه أي أدلة مهما كانت حول من الذي وصل (أو سيصل) إلى الجنة أو لا.

1.1.5 الثقة سببا للأخلاق

يجادل مورلاند أيضا بأن «من العقلاني أن تطيع كائنا عطوفا»، أي الله (Scaling، p. 128). ولكن لو صح هذا، فمن العقلاني عند الإنسانوي

Tele: @Arab_Books

العلماني أن يطيع كائنا **بشريا** عطوفا، مثل معلم أخلاقي شفيق (ومع أن مورلاند لا يقول ذلك، سأفترض أن «عطوف» تعني أيضا «حكيم»). وبالفعل، فلو أمكن للمرء إثبات أن من العقلاني أن نطيع كائنا عطوفا ـ ولا فكرة لدي عما قد يبدو عليه ذلك البرهان، ولكني سأفترض جدلا أن برهانا كهذا موجود ـ فسيظل ذلك برهانا مسيحيا صالحا **حتى لو كان الله غير موجود.**

كيف ذلك؟ إن كان الله معروفا ككائن خيالي عطوف، فسيظل من العقلاني أن نحاكيه أو نتبع نصيحته، إن كان هو ونصيحته عطوفين حقا. ذلك أن الوجود الفعلي للبطل أو المعلم الأخلاقي غير ضروري في هذه الحالة، فإن كان من الحكمة أن نطيع كائنا عطوفا، فحتى مثال عن كائن عطوف خيالي سيكون صالحا. وفي ضوء هذا، فلن يكون للملحد مبرر أقل في التمثل بالفضائل الإلهية من المسيحي، لأن الإيمان بالله ليس شرطا لفعل ذلك. ومهما يكن الأمر، فليس لدى المسيحي سبب أفضل من الإنسانوي العلماني لأن يكون أخلاقيا في هذا الصدد. والأسوأ حتى أن الأدلة تقف بقوة ضد كون الله عطوفا، خياليا كان أو لا.

1.1.6 الصورة الذاتية سببا للأخلاق

كما يجادل مورلاند بأن لديه مبررا عقلانيا لأن يحيا حياة أخلاقية، لأنه مخلوق على صورة الله، ويعامل نفسه «كحامل صورة» بحيث «لا يجرد الإنسانية أو القيمة» عن وجوده. وباختصار، فبكونه أخلاقيا يؤكد على أنه «مخلوق ذو قيمة ومستحق» للثواب كدخول الجنة (Scaling، p. 131). وهذا من جديد يستدعي سؤال «ماذا يهمنا من صورة الله؟»

بادئ ذي بدء، فمن غير المؤكد أن صورة الله مثال يحسُن اتباعه. إن كان العهد القديم مصدرا يعتمد عليه، فهو يقدم الله ككائن قاسٍ ولاعقلاني (راجع الجزء I.2، **«كيف وصلت إلى هنا»**). فالوصية الثانية [من الوصايا العشر] تعلن بوضوح أن غيرة الله تدفعه لفرض شرائع غير عادلة، حيث يقول أنه «غَيورٌ» و«يُعاقِبُ ذنوبَ الآباءِ في الأبناءِ إلى الجيلِ الثَّالثِ والرَّابعِ» (الخروج 5:20، التثنية 9:5). أتخيل أن حتى مورلاند نفسه سيقر بأن الغيرة، ومعاقبة أبناء المذنبين، ليست بفعل يستحق الاتباع. ولكن يقال بأن الله قد فعل ذلك بحماسة متشفية، حيث أمر أتباعه أن «اقتُلوا الرِّجالَ والنِّساءَ والأطفالَ والرُّضَّعَ والبقَرَ والغنَمَ والجِمالَ والحميرَ» (صموئيل الأول 2:15 ـ 3). إن الغضب الأعمى وجرائم الإبادة في الحرب ليست دليلا على شخصية جيدة. كما لا يبدو الله ألطف بكثير في العهد الجديد أيضا. حيث يعد فيه بعذاب أليم أبدي لغير المؤمنين. وأنا على ثقة بأني لن أقلد هذه القسوة الظالمة.

قد يتفق مورلاند أيضا، كما آمل، أن إعدام الناس لتلفظهم بألفاظ جارحة (اللاويين 13:24 ـ 16)، أو التقاطهم الحطب يوم السبت (العدد 32:15 ـ 36) ليس صورة يحسن الاقتداء بها. لاحظ أيضا أن يسوع لم يروَ أبدا أنه قد ضحك، ووفق كل الروايات فلم تكن لديه حياة عائلية، ولا زوجة أو أطفال. هل هذه حقا صورة يجب اتباعها؟ وخلافا للاعتقاد الشائع، فهو لم يكن محبا للسلام (متى 33:10 ـ 36). كما لم يستطع منع نفسه عن العنف في السوق (يوحنا 13:2 ـ 16)، وهذا يجعل حتى غاندي أفضل من يسوع. ولكن حتى لو استأصلنا كل ذلك من الكتاب المقدس، أو تنصلنا منه عبر آراء شخصية ذاتية لا تقبل الاختبار حول «ما

يعنيه حقا» الكتاب المقدس حين يقول أمورا كهذه، حتى لو أمكننا رسم صورة مثالية عن الله، فسنعود تماما إلى حيث كنا؛ من المعقول أن نتمثل بكائن مثالي، ولن يهم إن كان موجودا أو لا، وهكذا فهذا السبب لن يكون أقل إتاحة أمام الملحد.

برأيي فإن أحد أفضل وأهم الأسباب التي تقدمها الإنسانوية العلمانية للأخلاق هي أننا فعلا، بعبارة مورلاند نفسه، «حاملون لصورة». ولكن في الإنسانوية، فالصورة التي نحملها ليست لإله ما، لا يمكن التأكد من صورته الدقيقة بأي قدر من الثقة، بل صورة لمثلنا العليا حول ما هو الكائن البشري الأخلاقي وما يمكن له أن يكون. والإنسانوي العلماني ينظر لذلك بنفس النحو الذي ينظر به المسيحي، الذي يفكر فيما قد يعدّ خيرا، ثم ينسب هذه الصفات لله. فمثلا، يتجاهل المسيحيون بشكل ملائم أو يحاولون «التنصل» من الجوانب السيئة في الكتاب المقدس، التي اقتبست قليلا منها في الفقرة أعلاه، لأنها لا تناسب فكرتهم المتصورة مسبقا عن المثالي. فهم يمتدحون الوصايا العشر، لكنهم يتجاهلون فقرة «فساد الدماء»، كما يتجاهلون أيضا الأوامر الأخرى بعد الوصايا العشر. فمثلا، «كلَّمَ الرّبّ مُوسى» أن «مَنْ جدَّفَ على اسْمِ الرّبِّ، يُقتَلْ قَتلاً» (اللاويين 24:13 ـ 16). ولكن معظم المسيحيين المحترمين اليوم سيقولون بأن ذلك قانون غير عادل. ولكنه قانون إلههم رغم ذلك. لا يقال في أي مكان من الكتاب المقدس «اتبعوا العشرة الأولى فقط». ولهذا، فالمسيحيون يمارسون الانتقاء لا استنادا إلى مثال عن إلههم نفسه، بل وفقا لفكرتهم عما يمثل العدل. ومن ثم يضيفون أمورا أخرى إلى شخصية إلههم، كحبّه للديمقراطية وبغضه للعبودية. رغم حقيقة أن

هذه الأفكار غير موجودة في الكتاب المقدس، ناهيك عن أقوال يسوع. ولهذا فإن المؤلِّهين والإنسانويين يفعلون نفس الشيء ببساطة: يخلقون صورة مثالية ويختارون اتباعها.

وفي النهاية، فالإنسانويون العلمانيون، تماما مثل مورلاند، يختارون أن يكونوا أخلاقيين لأنهم لا يريدون أن «يجردوا الإنسانية أو القيمة» من حياتهم، لأن الحياة من ثم ستفقد معناها وجودتها. فنحن جميعا نرغب في تأكيد أننا «كائنات ذات قيمة تستحق» هبة الحياة ذاتها. لأن الهبات لا تأتي من الأشخاص فقط، فالحوادث تأتي بالهبات أيضا، تماما كما تُحدِث الإصابات. ولهذا فالإنسانوي يملك تماما نفس سبب الأخلاق الذي عند المسيحي. وإلا فلن يعود تقدير الذات من ثم ممكنا، كما لن تكون أي سعادة حقة ممكنة دون تقدير الذات، وهو أمر سنفصّل فيه لاحقا.

وهذا يكشف عن حقيقة مهمة كثيرا ما يفشل المسيحيون في فهمها عن الإنسانويين العلمانيين؛ أن المعنى في حياتنا مستمد مباشرة، وبطرق مختلفة، من الأهمية والجمال في إنسانيتنا ووجودنا الواعي. فمن غير الضروري أن نكون خليقة أحدهم كي تكون لحياتنا قيمة، كما أوضحت من قبل (III.7، «**معنى الحياة**»). إن عدم القدرة على رؤية كيف أن وجودا تصادفيا ليس أقل قيمة من وجود مخطط، يمثل حجر عثرة أمام العديد من المفكرين المسيحيين.

1.1.7 النفع الذاتي الدنيوي سببا للأخلاق

في الختام، يستند مورلاند إلى النفع الذاتي الدنيوي. فهو يجادل

Tele: @Arab_Books

بأننا «نحقق أفضل حماية، رضا، وإشباع» في هذه الحياة «عبر فعل ما هو صواب». وهو يعني أن الله «أفضل من يوائم بين السعادة والواجب» (Scaling، pp. 129، 128). ولكن العلماني الإنسانوي يقول عن الأصدقاء، العائلة، والمجتمع الخيّر، نفس ما يقوله مورلاند عن الله.

وفقا للرؤية العلمانية، لا يمكننا الاعتماد على وجود الله لضمان الحماية، الرضا، أو الإشباع. ونعتقد أن كل الأدلة تدعمنا في ذلك. فنحن محميون فقط بفضل بشر آخرين نثق بهم ويثقون بنا. ويمكن أن تكتسب الثقة بنحو أفضل عبر إلزام أنفسنا بحياة أخلاقية، والعيش وفق ذلك الالتزام. ونحن راضون فعلا فقط لأننا نحيا في مجتمع آمن مزدهر، ولا يمكن لنا عقلانيا أن نتوقع من مجتمع كهذا أن يوجد لأجلنا، لو كنا نساهم في فساده وتخريبه عبر انحلالنا.

أن تلويث العالم بأفعال منحطة يشبه تلويثه بالقمامة، فحتى حين لا تؤثر علينا آثار أي من هذين الفعلين مباشرة، فالحصيلة من تقديم المثال السيئ، والمساهمة في التأثير الإجمالي، هي تماما ما يقود إلى بيئة قذرة وكريهة، لا مفر من أن نحيا فيها. كما يمكن أن نكتسب منفعة مشتركة من خلال العمل معا بعدالة وشفقة، على مشروع مثل إدامة قناة مائية صالحة، وكذلك على إدامة مجتمع جيد. ويظل ذلك صحيحا عند المسيحيين والإنسانويين بالتساوي، بغض النظر عن وجود الله.

1.2 ما الخطأ في الإنسانوية العلمانية؟

كما قد رأينا، فكل سبب يقدمه مورلاند للأخلاق وفقا للتأليهية المسيحية يصح بالمثل، أو يقابل سببا يماثله صحة، وفقا للإنسانوية

العلمانية. في الواقع، فلدى الإنسانوية العلمانية في معظم الأحيان أسبابٌ أشد أمانا أو أقرب للتأكيد تجريبيا. وهكذا، فيبدو لي أن مورلاند لا يملك أفضل من ذلك ليقدمه. ولهذا، فلكي يجعل التأليهية المسيحية تبدو أفضل، فمورلاند مجبر على جعل الإنسانوية العلمانية تبدو أسوأ. وسأتناول الآن احتجاجه هذا.

1.2.1 هل نحيا في مجتمع مريض؟

يبدأ مورلاند مقالته في Promise بعبارة مستهلكة هي «مجتمعنا في حالة من الفوضى الأخلاقية». ويريد بذلك إقناعنا بأن هناك مشكلة جديدة ما يقع اللوم فيها على العلمانية. كما يجادل مسيحيون آخرون بأن آلامنا الحاضرة أشياء جديدة، وأن العلمانية ملومة على ذلك، من بينهم Charles Colson، How Now Shall We Live? (1999)، and David Myers، The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty (2000). ولكنهم يفشلون في ملاحظة أن هذا ما قد قيل في كل قرن من الحضارة البشرية، وصلنا منه أي قدر معتبر من النقد الاجتماعي، منذ أربعة آلاف عام. إن الرثاء «لانحلال المجتمع» ليس أمرا جديدا على الإطلاق - عن أقدم الأدلة على ذلك انظر: Samuel Noah Kramer، «The First 'Sick' Society» History Begins at Sumer، 3rd rev. ed. (1981، pp. 259 - 69). أما الأعمال الأقرب إلى وضعنا الحالي فتضم: Stephanie Coontz، The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap (1992) & The Way We Really Are: Coming to Terms With America's Changing Families (1998).

في الواقع، فحين ننظر موضوعيا إلى التاريخ، فالأميركيون كمجتمع

أكثر أخلاقية اليوم من أي مجتمع في أي وقت مضى من المجتمع البشري، فيما عدا أقاربنا من الديمقراطيات الحرة، الذين يميلون لأن يكونوا أقل تدينا منا، لكنهم يتمتعون بمعدلات جريمة أوطأ بكثير، وأحيانا بإنصاف اقتصادي أعلى وعدالة اجتماعية أوسع، خلافا لنفس الأطروحة التي يدعيها مورلاند. ولكن لو ركزنا على أميركا وحدها، فما الذي نراه فعلا؟ إننا نرى ثقافة مذهلة في تقدميتها خرجت من عصر توسع وتعصب عنيفين. وهي تبدأ في إظهار إمكانياتها الباهرة كمجتمع مستنير.

لم نشهد حتى القرن العشرين عشرات ملايين الناس وهم يدعمون طوعا مشاريع دولية للغوث الإنساني على نطاق هائل، دون أي اعتبار للحدود السياسية أو الانتماءات الدينية، كالصليب الأحمر أو الحصاد الثاني. بل إننا نقدم المساعدات حتى **لأعدائنا**. ونحن لا نتقدم العالم بأسره فقط، بل وماضينا كذلك، في عدد الساعات المكرسة لكل نسمة في الأعمال الإنسانية الطوعية. والتعليم لأول مرة في التاريخ يعد حقا لا يمكن نزعه، ويتوفر بشكل شامل حتى للنساء والأقليات، والأمية تقريبا شيء من الماضي. ويتلقى الفقراء عناية طبية ممولة حكوميا، كما ينادي الملايين بالمزيد منها، من باب التعاطف الخالص مع إخوتهم في البشرية.

ولأول مرة في التاريخ تحصل النساء على حقوق سياسية كاملة. وحرية الرأي وحرية التدين ليستا فقط أساسا لشخصيتنا الوطنية، بل تدافع عنها بحماسة وعمق كل الطبقات الاجتماعية. وقد هُزِمت العبودية، وكل أشكال الكراهية والعنصرية هي اليوم مكروهة لا مقبولة

بنحو شامل تقريبا. ولأول مرة في التاريخ، فلدى معظم الناس في الواقع شعور بالشفقة على محنة الحيوانات ـ فحتى تلك التي يأكلونها يجب أن تقتل بشكل رحيم، وهناك منظمات وطنية مخصصة لحمايتها. ولأول مرة في التاريخ، حين ذهب الناس لمواجهة الموت في فيتنام، خرج ملايين الناس فعلا للاحتجاج ضد حرب غير عادلة ووقفوا إلى جانب السلام، رغم تعرضهم للضرب والقتل جراء ذلك. وخلافا لذلك، فلا توجد إطلاقا أي حالة مسجلة عن أي نشاط مسيحي ضخم ضد أي حرب. واليوم، حتى الفقراء في أميركا يعيشون بمستوى ملوك في القرون الوسطى، ويملكون قوة سياسية أكبر (في حقهم في الكلام، الاحتجاج، والتصويت) من معظم أمثالهم طوال التاريخ، وسط بحر خضم من المكتبات والحدائق المجانية، والنقل العام المدعّم وفرق استجابة الطوارئ، ورفاهيات مدهشة، من الماء النقي إلى أوركسترا محمولة في علبة، وكل ذلك لأن الناس اهتمّوا، وكانوا نزيهين بما يكفي لجعل الحكومة تعمل والاقتصاد يزدهر، في نقيض شاهق للحكومات والمجتمعات الفاسدة بلا أمل في العديد من شعوب العالم الثالث اليوم.

لنقارن أميركا اليوم مع القرون الماضية. رغم الشكاوى عن المعدلات العالية للجريمة اليوم (والتي انخفضت في المعظم بثبات منذ الـ1990ات)، فمقارنة بأي قرن مضى تعد «مشكلة» الجريمة لدينا واطئة جدا، حيث لم تكن أبدا أكبر مما هي عليه قبل ثمانين عاما، حيث استفحلت معدلات القتل في فترة التحريم Prohibition. ولا عجب اليوم من أن تحريما جديدا هو ما يملأ الأغلبية الساحقة من سجوننا ويدفع بالشباب إلى الجريمة. وفي القرون الماضية كانت العصابات

والقراصنة خطرا يهدد معظم الطرق الريفية والمسارات البحرية، وكثيرا ما كان السفر مجازفة خطرة. وكان الاختطاف شائعا جدا بحيث كان العديد من الناس يصلون لئلا يخطفوا. وكانت السرقة منتشرة بحيث كان العديد من الناس يخبئون أموالهم في مرتبات أو جوارب. وحتى أكفأ الحضارات، في أوج مجدها، لم تتخلص إلا من بعض هذه الأمراض، مقارنة بالأمان في مجتمعنا الحاضر، وفقط في مناطق صغيرة ولفترات قصيرة من الزمن... ولطبقات اجتماعية محددة.

لقد كان ضرب الأطفال مشروعا، وكثيرا ما تم استغلالهم أو اغتصابهم. وحقوق النساء والأقليات، ناهيك عن السجناء أو المرضى العقليين، كانت شبه معدومة، وكان يُدافَع عن العبودية (وكذلك اضطهاد الشعوب الأصلية) بوصفها إرادة الله. وبالفعل، فالملايين من المسيحيين الأتقياء حاربوا فعلا حتى الموت دفاعا عن حقهم في استغلال واستعباد الملايين من إخوتهم في البشرية. وفي حين قد يحتج الناس اليوم لو أن جنديا واحدا فقط فارق الحياة، ففي كل العصور السابقة كانت الحرب مقبولة كمسار طبيعي للأحداث ـ وبالفعل، وحتى وقت قريب، فقد كان من الصعب أن نجد أي بالغ في التاريخ لم يكن قد خاض حربا، أو خسر فيها أحد أفراد عائلته. ولم توجد قبل عصرنا هذا أي فكرة عن «جريمة حرب» أو أي تصور عن «سلامة مكان العمل». تأمل في أهوال العقود السابقة. جوزيف مكارثي [سيناتور أميركي، قاد حملة في الـ1940ات ضد ممثلين وشخصيات عامة، اتهمهم بالشيوعية والعمالة لروسيا]. قوانين جيم كرو [التي حكمت بالفصل العنصري بين العبيد المحررين والأميركيين البيض في فترة ما بعد الحرب الأهلية]. مجزرة الركبة

الجريحة [التي قام بها الجيش الأميركي ضد قبيلة اللاكوتا]، محارق سَيلِم [ضد المتهمات بالسحر والشعوذة أيام حكم التطهريين في نيو إنجلند]. كيف لأحد أن يدعي أننا كنا بشرا أفضل آنذاك؟

في وسعي الاسترسال، لكن النقطة واضحة. فالصورة الحقيقية عن الحياة في العصور السابقة كالحة دوما. لا أحد اليوم، لو علم بالوقائع، قد يستبدل هذا القرن بأي قرن آخر. وما من امرأة عاقلة ستجرؤ على الحياة دون منتجات صحية نسائية ومساواة في الحقوق المدنية. وما من رجل عاقل سيجرؤ على الخطو في مدن الماضي الغارقة في الأمراض، أو يجازف بالإعاقة أو الموت في حرب بلا معنى أو حادث صناعي شنيع، أو أسوأ من ذلك: أن يجد نفسه عبدا في الجنوب قبل الحرب الأهلية، أو بين الشعوب الأصلية في مسيرة الدموع [حملة تهجير قسري تمت بحق خمس قبائل من الهنود الحمر بعد إقرار قانون إزالة الهنود عام 1830].

وإن كنت تكره فساد السياسة اليوم، فأنت لم ترَ الفساد بعد إلا لو تصفحت كتاب تاريخ - ففضائح ماضينا مقرفة حقا. ولكن حتى في هذا القرن فقد شهدنا تقدما غير مسبوق. ففي حين قُتِل المئات وأحرقت بلدات كاملة وسوّيت بالأرض في أحداث الشغب العرقية خلال الصيف الأحمر عام 1919، حتى أسوأ أعمال الشغب اليوم تبدو بالمقارنة كنزهة في بستان. وذات يوم، كانت الأقليات تحيا وسطنا وهي تقاسي الإيذاء والإهانة، ويعيش معظمها في حضيض من الفقر يشمئز منه أي إنسان اليوم، في حين كانت العوائل البيضاء المترفة تأكل عمليا من كد ظهورهم. وكان ملايين السود يعيشون كل يوم في خطر الشنق lynching، أو ما هو أسوأ.

لكن الأوضاع قد تغيرت. فاليوم، في الأمم العلمانية الحرة، لم تبقَ إلا جيوب مقاومة ضئيلة ملطخة بعار الماضي هذا، كالأحياء الفقيرة وسط المدن، السقائف في أبالاشيا [منطقة جبلية تمتد من جنوب نيويورك إلى شمال مسيسبي]، وأفراد وأحياء متناثرة. ولكن أناساً مثل مورلاند لا يبدو انهم يتذكرون هذه المشاكل الواقعية في إدانتهم للمجتمع. فبدل ذلك، نجد أفضل أمثلته هي الحماقة المكتوبة والمحضرة في برنامج جيري سبرنغر، الذي لا يمثل ضررا أكبر من أي سيرك آخر، ولا يمثل واقع حال الأميركي العادي. فلماذا نجد إذن أناسا مثل مورلاند يتلهفون لرؤية عصرنا هذا بوصفه أشد انحلالا بنحوٍ ما من العصور الماضية؟ إلى جانب الحقيقة العامة أن الناس يميلون لجعل الماضي مثاليا بشكل زائف، سأقترح وجود دور لعاملين آخرين. من جهة، فلدينا عيب شائع في التفكير: حيث يعلق وزن أكبر على القضايا المثيرة إعلاميا، مما يعلق على الحقائق الإحصائية العامة. فمثلا، ورغم جرائم إطلاق النار المروعة في المدارس كحادثة كولومباين [التي قام بها مراهقان مختلان]، فقد هبطت الجريمة في المدارس على صعيد وطني وهي تستمر في ذلك. ومن جهة أخرى، فإن أناسا مثل مورلاند لا يضعون أولوياتهم بالترتيب الصحيح. فأنا شخصيا لا أقبل بأن تكون أي من أشكال الاضطهاد، كاضطهاد النساء أو المثليين أو الأقليات الدينية والعرقية، علامة لمجتمع «أخلاقي». كما لا أعتبر، بعكس ذلك، البذاءة أو الجنسانية المكشوفة أمرا منحلا.

فالعلامات الأخلاقية ببساطة هي هذه؛ التعاطف والنزاهة، على صعيد اجتماعي واسع. ولكن العديد ضمن اليمين الديني يرون مجاهرة المثليين بهويتهم ومعاملتهم بالسويّة، ويرون الفنّ المستفزّ، تحدّي

الناس للسلطة، اتخاذ النساء لقراراتهن حول ما يردن تحقيقه، وهكذا، ولا يروقهم الأمر. لا رأي عندي عن موافقة مورلاند أو المدى الذي يقف عنده من هذه الدوافع لإدانة المجتمع، ولكنها ليست نادرة بين المحافظين الإنجيليين عموما. ولكن أيا من ذلك ليس منحلا. فعلى العكس، كل هذه علامات على مجتمع أخلاقي، تكون فيه الحرية، التسامح، المساواة، والتعاطف هي النظام اليومي.

ولكن هذا لا يعني أن المجتمع المعاصر زبدة وعسل. فلا زال أمامنا الكثير من التقدم ينتظر تحقيقه، ومراحل طويلة من النضج في طريقنا. فالإنسانية نوع يافع، لم يتحضر إلا قبل أربعة آلاف عام، أي قبل مائتي جيل فقط. لو أنك عرفت كل أسلافك، وصولا إلى اليوم الذي بنيت فيه أول مدينة بشرية، فإن أسماءهم ربما لن تكفي لملء صفحة واحدة. إن البشرية الآن تتجه ببطء نحو البلوغ، بكل سذاجة ونزق، وبكل عيوبها وميلها للأخطاء، ولكنها لم تعد الطفل الذي كانت عليه طوال ماضيها. إن البشر عموما أحيا ضميراً اليوم، أعلى تعليماً اليوم، أشد حريةَ تفكيرٍ اليوم، أكثر عالميةً وتعاطفاً اليوم مما كانوا عليه أبدا.

مع أننا على بعد قرون من حيث يجب أن نكون (وحيث يريد الإنسانويون العلمانيون أخذنا)، فمن الخديعة بمكان أن نصور وجودنا الحالي بوصفه تدهورا أخلاقيا بشكل ما. فنحن نبحث دون جدوى عن «العصر الذهبي» الذي يفترض أننا قد هبطنا منه. ومع أني أتفق مع مورلاند وآخرين أن التقدم تتم إعاقته بفضل نوع من التيه الروحي، فأنا لا أعتقد أن الحل في أيديهم. فهم محقون جزئيا فقط. فنحن نحتاج فعلا لأن يكون الناس أكثر خبرة فلسفيا، تأملا، وروحانية (بالمعنى

الذي وصفته في III.10.4، «طبيعة الروحانية»). نحتاج لأن يكونوا أقل سطحية ومادية. لكني أعتقد أن الإنسانوية العلمانية تحقق نجاحا أكبر في تحقيق ذلك، وفقا لحالة المعرفة والتنوير الحاضرة، من أي رؤية كونية أخرى. وكما قد رأينا، فإن الأساس العلماني للأخلاق يوازي ذلك المسيحي، ولكن في كل حالة، حسب نظري، فهناك أدلة تجريبية تدعم العلماني، وقليل منها، إن وجدت، تدعم المسيحي. كما تأتي المسيحية مع حمولة أكبر بكثير.

يجدر بنا تاريخيا أن نلاحظ أن المسيحية، حتى في أوج عظمتها، في العصور الوسطى أو حقبة المستعمرات الأميركية، قد فشلت في إنتاج مجتمع أخلاقي أو مستنير. أما اليوم، فكل الاستبيانات التي أجريت تشير إلى أن المسيحيين ليسوا أرقى أخلاقا من غير المسيحيين. اقرأ مثلا Richard Scheinin، «Not as I Preach» San Jose Mercury News (September 11، 1993) & Steve Chapman، «Praise the Lord، Pass the Ammo: If teen violence is the question، religion isn't the answer،» Slate (June 30، 1999). لقد أظهر استبيان من مركز روبر أن المسيحيين أميل للسياقة وهم سكارى من غير المسيحيين، كما ذكرت ذلك صحيفة Freethought Today (September 1991، p. 12)، التي يوثّق كل عدد منها لأهوال الجرائم المتكررة التي يرتكبها الكهنوت (من كل الطوائف، لا الكاثوليك فقط). وهكذا، فحتى لو تبنينا المسيحية، فلن يكون لها التأثير الشافي الذي يدّعيه مورلاند. ربما ينادي المرء بدراسة يقارن فيها الإنجيليون المخلصون بغيرهم، ولكن في دراسة كهذه يحق لي أن أطالب أيضا بالتركيز في هذه المقارنة على إنسانويين علمانيين مخلصين، كي لا يخلطوا مع الأكثرية اللامبالية.

Tele: @Arab_Books

وسيكون رهاني كبيرا على أننا لن نجد رابحا في هذه المباراة أيضا. وبالفعل، ففي حين يمكن لأي أحد أن يسمي عشرة مجرمين مسيحيين مشهورين، فأنا أشك في أن بوسعهم في المقابل أن يسموا مجرما واحدا يعلن أنه إنسانوي علماني.

على العكس، فإن الإنسانوية العلمانية كنظام قيمي لا تحصل على التغطية التي تحتاجها كي يكون لها ذلك التأثير الواسع على الناس الذي يدعي مورلاند أنها تملكه فعلا. لا يمكن لأحد أن يقدم تعريفا صحيحا لها، وقلة منهم قد سمعوا بالمصطلح أصلا. إن ما يحتاج إليه الناس بالفعل لا يقدم إليهم، ولا يطالب به مورلاند أصلا. فالفلسفة لا تدرّس كل عام في المدارس كما ينبغي لها. وهناك كنيسة في كل ركن لا بيت للفكر الحر. وكل يوم أحد، يذهب المؤمنون كي يوعظوا في صمت، لا كي يناقشوا ويجادلوا بنشاط مسائل مهمة في الفلسفة أو السياسة. لا تقدم لأي أحد الأدوات اللازمة للتفكير التحليلي حول الحياة والفناء، أو التمحيص الناقد والخروج بخيار عارف حول التوجه الروحي، ولا يشجع أي أحد على ممارسة هذه المهارات.

ورغم ذلك، فبدلا من تشجيع كل هذا والنضال لأجله، نجد أناسا مثل مورلاند يبيعون ما يبدو للعديد منا كخلاص سريع مريب، آمِن بالمسيح وسيَصلُح كل شيء، وهو ادعاء كثيرا ما يشبه النداء الجماعي الساذج، لو علّقوا الوصايا العشر في المدارس فيُصلِح المجتمع نفسَه، لو صلّى الناس فقط فتشفى كل علل المجتمع. ووقع هذا في الآذان يذكرنا بخرافة الطلاسم. لقد فشل ذلك بثبات في كل قرن مضى، فلماذا يجب أن يعمل الآن؟ وبدلا من ذلك، فالإنسانويون العلمانيون ينادون

بالتعليم الشامل لمهارات الفكر الحر وضرورة تمحيص الذات، وهو بالتأكيد وصفة أفضل بكثير.

حول ما تعنيه الإنسانوية العلمانية فعلا، وتؤدي إليه فعلا، راجع مكتبة الشبكة العلمانية حول الموضوع (/ www.infidels.org /library /modern /nontheism /secularhumanism). والكتب حول ذلك عديدة، من بينها: Corliss Lamont، The Philosophy of Humanism، 8th ed. (1997); Antony Flew، Atheistic Humanism (1993); Paul Kurtz، In Defense of Secular Humanism (1983).

هناك أيضا العديد من المختارات عن الأدبيات الإنسانوية، مثل Norm Allen، Jr.، ed.، African American Humanism: An Anthology (1991) & Margaret Knight، Edward Blishen، and Jim Herrick، eds.، Humanist Anthology: From Confucius to Attenborough (1995). وهناك أيضا ثلاثة «مواثيق إنسانوية» منشورة: Humanist Manifesto I (1933)، II (1973)، and III (2000).

1.2.2 هل يجعلنا الاعتقاد بالتطور لاأخلاقيين؟

بعد أن انطلق في هجومه على المجتمع المعاصر في مقالته بمجلة Promise، نجد مورلاند يردّد دعاية شائعة هي أننا نتصرف كالحيوانات لأننا «نتعلم طوال الأسبوع في المدارس العمومية أن ذلك تماما ما نحن عليه ـ حيوانات»، ليربط بهذا «مشكلته» التخيلية «بسببها» العلماني المفترض. ولكنه لا يقدم أي أدلة أو حالة واقعية على هذا الترابط المفترض بين تعليم التطور واللاأخلاقية.

وعلى العكس، فإن أطروحة مورلاند تبدو غير معقولة من البداية، وبكل شكل ممكن. فمعظم المجرمين قد تركوا الثانوية أو ضعفاء في الدراسة عموما، ولهذا يصعب أن يكونوا قد استوعبوا الكثير حول ما يعنيه التطور حقا. أما العلماء، الذين درسوا التطور أكثر من كل أحد،

Tele: @Arab_Books

فلا يُبدون أي علامات على كونهم لاأخلاقيين أكثر من أي شخص آخر، بما فيهم الخلقيون. والجريمة اليوم ليست أسوأ مما كانت عليه أيام هزت محاكمة القرد لسكوبس مشاعر الأمة. وبالإضافة، فقد تصرف البشر بفسوق أكثر بكثير قبل أن يولد داروين حتى (هل أحتاج لذكر أنسلم توركميدا؟ [أشهر المفتشين في محاكم التفتيش الاسبانية] جورج كستر؟ [قائد عسكري أميركي اشتهر بمعاركه مع الهنود الحمر] مالكي العبيد في الجنوب؟) والدول المغرقة في التدين حيث لا يدرّس التطور كثيرا، هي معاقل للشقاء، العنف، والشرور (فكر في السودان أو أفغانستان، ناهيك عن صربيا أو هاييتي).

وهكذا، فبدلا من مناسبة حجته مع الأدلة، يبدو أن مورلاند يفضل استعمال مغالطة «تسميم البئر» عبر الاحتجاج بأن التطور يفترض أن يكون باطلا «واقعيا» لأن الاعتقاد به يجعل الناس أشرارا «أخلاقيا». يذكّرنا هذا الهراء بما توقعه اللوديون Luddites [حركة تعد التقدم التقني سبيلا للدمار] أن السيارات تمهد الطريق ليوم القيامة. إن هذا الهراء المفتري عند مورلاند تفنّده حقيقة بسيطة هي أن المجتمع قد تحسّن أخلاقيا في الواقع منذ داروين، في معظم الجوانب المقاسة للحياة. فالعدل والشفقة هما اليوم أوسع انتشارا مما كانا عليه حين نشر داروين كتابه عام 1859، على مشارف الحرب الأهلية الأميركية. هل مورلاند فعلا من العناد بحيث يدّعي أن الأمور قد أصبحت أسوأ؟

وهكذا، فالأدلة تناقض مورلاند في هذه النقطة، ولا تقدم بالتأكيد أي دعم لادعائه. ولكن هل التطور يؤدي أصلا لاستنتاج أننا «مجرد» حيوانات ولهذا فلا قيمة لنا ولا سبب لأن نكون أخلاقيين؟ هذا الضرب

من الأسئلة يزخر بالافتراضات المعيبة. فمثلا، حتى الحيوانات تملك قيمة، وتبدي سلوكيات أخلاقية (كالإيثار، الشفقة، التسامح، والتعاون)، وهكذا فحتى لو كنا لنستنتج أن البشر «مجرد» حيوانات، لن يؤدي ذلك لأن نكون **بلا قيمة**، أو أن بإمكاننا رمي الأخلاق في مهب الريح.

ولكن المغالطة الأعظم هنا على الإطلاق، التي يستخدمها الأصوليون المسيحيون بشكل متكرر، كما لاحظت من قبل (في **III.5.5**، «**الاختزالية**») هي مغالطة «هكذا فقط modo hoc»، أي الاستدلال بأن «س هو مجرد ص» رغم أنه ليس كذلك. فالبشر حيوانات بكل وضوح، وقد صنّفنا هكذا منذ اخترع أرسطو علم التصنيف. ولكن كما تختلف القطة تصنيفيا عن الطير، يختلف البشر عن كل الحيوانات الأخرى. من بين صفاتنا المميِّزة الأقل أهمية، نحن نمتلك القدرة على الوعي الذاتي وإمكانية التفكير التجريدي (انظر **III.6**، «**طبيعة العقل**»). بعبارة أخرى، فخلافا لكل الحيوانات الأخرى، يمكننا أن نفهم كل العواقب لما نقوم به، ونحن واعون لما تفكر وتشعر به الكائنات الأخرى. وخلافا لكل الحيوانات الأخرى، فيمكننا استيعاب معنى أن تكون أخلاقيا، والخروج بأسباب لصالح ذلك.

وهكذا، فبعيدا عن كوننا «مجرد» حيوانات، فنحن وحدنا نملك القدرة على تبني وعيش حياة أخلاقية. وكل من يجادل بأننا يجب أن نتصرف كالحيوانات «الأخرى» لأننا حيوانات أيضا، ينسى أنه كما أن كل نوع يتصرف بطريقته الخاصة، فكذلك ينبغي لنا، وهكذا، فحتى كحيوانات، يجب أن نتصرف كبشر. وفي ذلك، في ميّزاتنا البشرية الفريدة، تكمن قيمتنا الفريدة، كما يناقش ذلك بتعمق أشد عند Christine Korsgaard in

.(406; see below _ «The Sources of Normativity» (MDAP، pp. 389

وبالفعل، فتطور البشر للعيش في وحدات اجتماعية يمثل السلوك الأخلاقي فيها مكونا ضروريا، فكل شيء من منافع التعاون إلى التغلب على العزلة يتطلب منا ذلك. مستعيرين عبارات مورلاند نفسه، «أن نحيا دون اكتراث للأخلاق والقيم يشبه أن نحيا كسمكة خارج الماء، أي أن نحيا خلافا لدورنا السليم»، أو بصياغة علمية، خلافا لمتطلبات موئلنا البيئي. فالتطور لا يسلب منا أي شيء، بل يشرح لنا فقط من أين جاء.

وهكذا، فتهمة أن الاعتقاد بالتطور (أو الطبيعية، أو الإنسانوية العلمانية) يقود إلى أنظمة فكر لاأخلاقية، لا تحمل قيمة أكبر من القول بأن الاعتقاد بالله يقود لذلك. مؤكد أن مورلاند لن يشكك في أن مؤمنين مخلصين بالله قد طوّروا عبر التاريخ قيما لاأخلاقية وارتكبوا أفاعيل شائنة، مستخدمين الله كمبرر. ولكنه قد يوبخني على التعميم المتسرع أن الإيمان بالله يجب بالضرورة أن يقود لهذه النتيجة، أو يميل حتى لفعل ذلك. فعليه إذن أن يتقبل التوبيخ على ارتكابه نفس المغالطة المتعصبة تماما، فيما يخص التطور الطبيعي والإنسانوية العلمانية.

1.2.3 جينات أنانية وميمات أنانية

ثمة أسلوب آخر يمكن للناقد أن يقدم به هذه الحجة، فهل الأمر أنه؛ بما أن التطور **بالانتقاء الطبيعي هو** خالقنا الحق، فسيظل البشر للأبد كائنات أنانية، ولهذا فسنكون لاأخلاقيين بغض النظر عما نعتقد به؟

كما سنرى في أدناه، فالحال ليس كذلك. فمنذ الـ1970ات استطاع الاجتماعيون البيولوجيون إثبات أن الانتقاء الطبيعي يمكن أن يفضّل،

Tele: @Arab_Books

ومن ثم ينتج، الأنانية **وكذلك** الإيثار، القسوة **وكذلك** التعاطف. ولدى البشر ميل جيني إلى كليهما. ولكن من الخطأ أن نساوي بين جيناتنا و«ذواتنا» بأي حال. فقد تكون جيناتنا أنانية بمعنى مجازي ما، ولكن لديها العديد من الخطط التي يمكن أن تستغلها لصالحها، وتعزيز بوصلة أخلاقية قوية فينا هي إحداها، يقوم البشر ككائنات اجتماعية حقا بتطويرها ويحتاجون إليها في البقاء. ولكن الأهم من ذلك، فنحن عقول لا جينومات (راجع III.8.4، «**التطور الميمي**»). فعقلنا مبني فوق التركيب الأساس لجيناتنا، ويتضمن بدلا منها ما تعلمناه وقررناه واكتسبناه بأنفسنا، من عائلتنا وأصدقائنا ومجتمعنا وثقافتنا. ولهذا، فمهما يكن ما فعله الانتقاء الطبيعي بجيناتنا، فنحن اليوم أقرب لأن نكون حصيلة مجتمعنا وتفكيرنا الخاص من ذلك. فنحن (**كأشخاص** لا مجرد أبدان) مكونون من الميمات أكثر حتى من الجينات - خصوصا فيما يتعلق بالصفات الأشد عمقا وتعقيدا لعقولنا، حيث يحصل التفكير الأخلاقي العقلاني.

لا يمكن لجيناتنا ببساطة أن تتحكم بكيفية تأثير البيئة والاستخدام العام للعقل علينا. فالجينات يمكن أن تقيّد أو تشجّع مدى ما من التأثيرات، لكنها نادرا ما تقرر النتيجة الدقيقة. وذلك واضح بالخصوص ما أن يدخل التعقل، الذي يجب أن يعمل بطريقة واحدة فقط وإلا فلن يقدم أي نفع، مقيدا بذلك ما يمكن «للجينات الأنانية» فعله للتلاعب بنا في وجه التفكير العقلاني، الذي لا يمكن أن تتحكم به (انظر III.9، «**طبيعة التعقّل**»، ولكن أيضا III.6، «**طبيعة العقل**» وIII.8، «**كيف جئنا إلى هنا؟**»).

ومع أن الميمات قد تكون أيضا «أنانية» بمعنى ما، فذلك ليس بالأمر

السيئ دوما. إن ميمة «حقيقة» أنانية مثلا، ستعزز نفسها على حساب كل ميمات «اللاحقيقة»، ولو وجد شيء كهذا فلن يؤدي إلا لنفعنا، لأن فكرة الحقيقة لو كانت أنانية، فسوف تقودنا ما أن تصيبنا إلى حب الحقيقة وبغض اللاحقيقة. وذلك أمر جيد. بالطبع، فالواقع أشد تعقيداً من ذلك. ولكن النقطة ستظل كما هي. وهناك أيضا ميمات «إيثارية»، تعزز نفسها عبر معونتها لميمات أخرى. ومع ذلك، فإن أيا من ذلك لا يعرّف ما نحن عليه. حيث يحدد ذلك تفكيرُنا وإرادتُنا، اللذان يقومان بمعظم الإنتاج، التطفر، والانتقاء للميمات التي تكوّننا.

لا يحددنا إلا واقعان؛ الجينات التي وفرت لنا أساسا نبني عليه وكذلك لوحا فارغا إلى حد كبير (ولكن ليس كليا)، التي تعرّف طبيعتنا لكنها تسمح لنا بقدر غير محدود من التكيّف؛ وبالثقافة التي تحركها الجينات، إنما المرنة بنفس القدر، التي يمكننا تحليلها، تعديلها، ورفضها أو قبولها، كليا أو جزئيا. وحتى ضمن هذه المحددات، فإن عقلا مفكرا يملك الحقيقة سيصبح عقلا أخلاقيا. لا إلحاد، ولا تأليهية، ولا ميمات أو جينات أنانية ستغير أبدا من هذه الحقيقة.

2 ـ الأخلاق في الطبيعية الوجودية

لقد انتقدت حجج مورلاند وكشفت أنه لا يملك أي شيء أفضل من الطبيعية الوجودية ليقدمه، وأن الإنسانوية العلمانية قد تكون أفضل حتى من بدائل كالتأليهية المسيحية. والآن سأبدأ بتطوير ما يدّعي مورلاند أنه مستحيل؛ نظرية مكتملة عن القيم الأخلاقية الطبيعية، وهي شكل من الواقعية الموضوعية المبنية على الفضيلة، يُبنى ويدافَع عنه من الأساس

فصاعدا، ويمكن اختباره تجريبيا وتبريره عقلانيا. وخلال ذلك، سيتم تناول الموضوعات المركزية الأبرز في النظرية الأخلاقية، صراحةً أو تضميناً. ولأجل ذلك سأتخذ مرجعا مركزيا حول النزاعات الحالية في الميتا ـ أخلاق، من المَعلَم الفذّ للمحررين Stephen Darwall، Allan Gibbard، and Peter Railton: Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches (1997)، أو MDAP من الآن فصاعدا.

2.1 التخطيط لنظرية اخلاقية

إن اعتراض مورلاند على الطبيعية (وبشكل أدق، الفيزيقية) هو أنها لا تستوعب عبارات قيمية. لأن القيم يجب أن تكون، كما يدّعي، خصائص غير طبيعية للأشياء، أي «بالخصيصة غير الطبيعية أعني صفة ليست بالمميز العلمي الفيزيقي، من الفيزياء أو الكيمياء»، والقيم عندنا «مجرد خصائص غير مادية ولا قابلة للاختبار العلمي»، وحيث أن الطبيعية لا يمكن أن تفسر بسهولة كيف ظهرت تلك القيم للوجود، فهي إذن باطلة. ولكن أيا من ذلك ليس صحيحا.

من البداية، «فالقيمة»، كما يقول مورلاند، معيارية بطبعها، بمعنى أنها «تحمل قيمة لذاتها، وفي ذاتها» وهي «أمر يجدر بنا أن نرغب به». وذلك أمر مضلل. فأولا: بالطبع، هناك قيم غير معيارية، فكل منا يقدّر بعض الأشياء لأنها خاصة في نظرنا، في حين لا يكترث لها غيرنا أبدا. أشك في أن لوحتي الزيتية الوحيدة تحمل أي قيمة ذاتية، لكنها تحمل قيمة شخصية بالنسبة لي. ولكن حتى لو قصرنا النقاش على القيم المعيارية، فمورلاند ليس محقا تماما، لأن كل ما تعنيه «معياري» حقا هو «صحيح

عند الجميع»، (بعبارته هو، «أمر يجدر بنا [جميعنا] أن نرغب به»)، حيث أنه مشتق من «المعيار»، الذي يشير لما هو اعتيادي أو قياسي. فحتى لو كان لشيء ما قيمة لسبب آخر عدا ذاته، فما دام «يجب أن يكون» قيّما لدى الجميع، فسيحمل قيمة معيارية. فمثلا، يحمل تمويل نظام قضائي لإحقاق العدالة قيمة معيارية، ولكن ليس في ذاته ولذاته، فله قيمة لأن **العدالة** لها قيمة. ولذا فإن قيمة النظام العدلي معيارية و**كذلك** مشتقة.

والآن، ما أن نعرّف القيم بشكل صحيح، فمن السهل أن نرى كيف يمكن لقيم أخرى بلا حصر أن تشتق وتستنتج منها، حتى وفقا للطبيعية. وهكذا، فما يهمنا فعلا هو القيم الأساسية أو **الجوهرية** core values، القيم التي لم تشتق من غيرها وهي بسيطة وأولية. يفهم الطبيعيون القيم الجوهرية بعدة طرق. وسأقدم هنا وجهة نظري الخاصة فقط، رغم أن هناك طبيعيين يختلفون معي، كما أن هناك مسيحيين يختلفون مع مورلاند.

لقراءة رؤى مشابهة جدا وليست مطابقة لرؤيتي، لكنها مع ذلك تكمّل ما أقوله هنا وبتحليلات أكثر رصانة، اقرأ: Richard Boyd، «How to Be a Moral Realist» MDAP، pp. 105 ـ 35، إضافة إلى قائمة إضافية من الأعمال المهمة في الواقعية الأخلاقية، ibid. p. 106؛ وكذلك Peter Railton، «Moral Realism،» MDAP، pp. 137 ـ 6.

الدفاعات الممتازة عن الواقعية الأخلاقية الطبيعية وفيرة، وسأذكر هنا أفضلها: David Owen Brink، Moral Realism and the Foundations of Ethics (1989); Joseph Daleiden، The Science of Morality: The Individual، Community، and Future Generations (1998); and Paul Bloomfield، Moral Reality (2001).

ومن المهم أيضا في نظري: Jason Casebeer، Natural Ethical Facts:

Tele: @Arab_Books

Evolution، Connectionism، and Moral Cognition (2003); Richard Taylor، Virtue Ethics: An Introduction (2002); Michael Martin، Atheism، Morality، and Meaning (2002); Owen Flanagan & Amelie Oksenberg، eds.، Identity، Character، and Morality: Essays in Moral Psychology (1993); David Carr، Educating the Virtues: An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education (1991); Barry Arnold، The Pursuit of Virtue: The Union of Moral Psychology and Ethics (1989); N. Dent، The Moral Psychology of the Virtues (1984).

2.1.1 نظرية الهدف للقيمة الأخلاقية

كما تقول The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology (1995، s.v. «values»)، «القيم هي أهداف عابرة للمواقف، تمثل مبادئ مرشدة في حياة الفرد أو الجماعة» و«تمثل معايير لما هو مرغوب حين نحكم على السلوكيات، الأحداث، والأشخاص (بما فيهم الذات)» (للمزيد حول ذلك، انظر المسرد الأول في V.2.2، «**كيف تفسر الطبيعةُ القيمةَ**»).

بأبسط عبارة، فالقيمة هي رغبة كامنة وحاضرة دوما، تتميز بذلك عن الرغبات العابرة، اللحظية، أو العرَضية (انظر **III.10**، «**طبيعة العاطفة**»). حين يُكِنّ أي أحد في شخصيته رغبة دائمة في أمر ما، فهذه هي القيمة، كما نفهم ذلك المصطلح في العلوم الاجتماعية. ومن ثم يقال أن هدف هذه الرغبة «يملك قيمة». وهكذا فحين يفترض **بالجميع** أن يحملوا رغبة كهذه في شيء ما، فهذه الرغبة تولّد قيمة معيارية، قيمة **يفترض** بالجميع امتلاكها. وأنا في هذا أوافق العديد من الخبراء المبرّزين، مثل جيرالد غاوس (انظر المسرد الأول في **V.2.2**) وبيتر رايلتون، الذين يجادلان لاختزال القيم إلى رغبات. كما يدافع رايلتون عما أنادي به أدناه، أن

Tele: @Arab_Books

معنى لغة «يفترض» هو إشارة إلى الأهداف المقتضاة، ويدافع عن نفس تصور المعيارية الذي أتبناه في أدناه (MDAP، 142 ـ 148).

ناظرا عن كثب، أعتقد بأن هناك قيمة جوهرية واحدة فقط، وفاقا لأرسطو وريتشارد تايلر، أعتقد بأن هذه القيمة هي رغبة في السعادة. أعتقد بأن كل القيم الأخرى مشتقة منها، بالترابط مع حقائق كونية أخرى، وأن كل القيم المعيارية هي ما هي عليه لأنها يجب أن تعتمد ويُتصرّف وفقها كي تكون لأي إنسان أفضل فرصة في التوصل لسعادة أصيلة دائمة. فحين نقول «يفترض بك أن تقيّم س» نعني أنك حين تفعل ذلك، ستزيد من فرصك في السعادة الدائمة، وإن لم تفعل، ستقلل منها. وهذه ليست نظرية جديدة. فحتى الطاويون قد جادلوا بذلك، إذ تعد الحياة الأخلاقية عندهم ضرورية للعيش في تناغم مع الطبيعة؛ وكذلك الكونفوشيون، إذ تعد الحياة الأخلاقية عندهم ضرورية للعيش في تناغم مع المجتمع؛ والبوذيون، إذ تعد الحياة الأخلاقية عندهم ضرورية للعيش في تناغم مع الذات؛ وتتفق معهم العديد من الفلسفات الغربية القديمة، كالرواقية والأبيقورية، وكذلك فلسفة أرسطو، التي كانت حصنا للتأليهية المسيحية لعدة قرون.

أعتقد أن هذه القيمة الجوهرية تقتضي قيمتين خاصتين، تملكان القدر الأعظم من الأهمية العقلانية من بين القيم المشتقة؛ التعاطف والنزاهة، وهما ضروريتان في حياة سعيدة فعلا. إن العقيدة الأخلاقية للإنسانوي العلماني يمكن أن ينصّ عليها بإيجاز: **ثَمِّن النزاهة في شخصك، والتعاطف مع الجميع**. إن الكيفية التي تصبح بها هذه القيم راسخة في شخصيات الناس هي أمر مستقل عن السبب الذي يجدر

Tele: @Arab_Books

بهم لأجله ترسيخها. فالحكاية الأولى تتضمن علم النفس البشري، التنشئة الاجتماعية، والوالديّة، والتطور العقلي عموما، وهي حكاية عن التحول إلى شخص صحيح ناضج. أما الثانية فتتضمن الترابط المنطقي والواقعي بين امتلاك هذه القيم وتحقيق السعادة، هاتان الحكايتان مترابطتان، ولكني سأركز هنا على الثانية فقط. إن ما يلي فرضية علمية، لكني أعتقد بصحتها واقعيا ـ عبر مشاهدة العديد من الحيوات البشرية، في عصرنا هذا وعبر التاريخ.

2.1.2 السعادة والحياة الأخلاقية

لكي نفهم هذا الترابط، علينا أن نفهم معنى السعادة. إذ لا أعني بها مجرد المتعة أو البهجة اللحظية، بل حالة رضا باقية، حس ثابت ومستديم بحلم يقظة يجعل الحياة نفسها تستحق العيش، وتصبح من دونه سطحية غير مرضية، وبلا معنى في النهاية. وكما يقول ديفيد مايرز، فالسعادة الحقة تعني «الإشباع، العافية، والبهجة الشخصية المستمرة» (انظر مسرد الفصل III.7). يندر أن تتحقق هذه السعادة، ويتم إحباطها بالتأكيد، وسط الوحدة، الخوف، ضياع الهدف، الدمار، الشقاء، الجنون، أو القلق والتوتر المزمنين، بين أمور أخرى. وبعكس ذلك، فالسعادة توجد، تؤمّن، وتتحسّن وسط الحب، الصداقات الطيبة، الأمان، الوعي بالهدف، الإبداع، البهجة، صحة العقل، والسلام.

هذه ليست بالتأكيد قوائم نهائية، لكنها تكفي لتوضيح النقطة. ويجب أن يتّضح من التجربة أن كل هذه الترابطات صحيحة؛ فكلما ازداد ما تناله من القائمة الثانية، ازدادت فرصة معرفتك بالسعادة الحقة، في حين كلما

ازداد ما لديك من القائمة الأولى، تناقصت فرصة حدوث ذلك. فحتى لو كان المرء محظوظا وحصل على قليل من السعادة في قلب الشقاء، لن يوجد في ذلك أي أمان، وليس هذا بالرهان الذي يرغب به أي أحد. فهي طيلة الوقت ملطّخة ومضطربة، ولهذا لا تقارن بالحياة الطيبة الحقة، التي لا يمكن الوصول لكمالها، بل الاقتراب منه، فهو هدف ينتفع المرء دوما من الاتجاه إليه، ولن ينتفع كثيرا من تجنبه.

وهذه الحقيقة هي، بالترابط مع اتفاق معرَّف، ما يسمح لنا بتحديد أي سلوكيات هي أخلاقية أو لا أخلاقية. وأعني «بالاتفاق المعرّف» أي اتفاق يؤسسه مجتمع بشري ما لنفسه كي يصنّف الأفعال حسب انتمائها للفضاء الأخلاقي. على سبيل المثال، تناول المثلجات لا ينتمي للفضاء الأخلاقي، فهو ليس أخلاقيا ولا هو لا أخلاقي. معظم الاتفاقات البشرية تجعل أصناف السلوك «الأخلاقي» و«اللاأخلاقي» في حدود أضيق حتى من صنف العبارات المعيارية كلها ـ فمثلا، لا يعد التدخين عموما أمرا لا أخلاقيا، حتى رغم أنه من الخطأ معياريا أن يفعل المرء ذلك. وهذا مجرد شأن لغوي، ولا يؤثر على موقفي، فوفقا لنظرية الهدف للقيمة الأخلاقية، يظل التدخين خطأ سواء اعتبرناه لا أخلاقيا أو لا. ولكن ما نختار **فعلا** تصنيفه كلاأخلاقي، هو صنف جزئي كامل من الأفعال الخاطئة معياريا. وبهذا النحو أتجنب أي جدل حول إن كانت اللغة الأخلاقية تشير إلى الاتفاقات البشرية أو الوقائع الطبيعية، لأنها تفعل الأمرين بوضوح. ولكننا لا نهتم هنا إلا بالوقائع الطبيعية.

وهذا يعني أن نظرية الهدف تستوعب كل الاتفاقات المتعلقة بما هو أخلاقي أو لا أخلاقي، ما دامت هذه الاتفاقات تقتصر على مقدمات

Tele: @Arab_Books

معيارية فعلا. فمثلا، قد تصنف أخلاق مورلاند الجنس المثلي لا أخلاقيا. ولكن حسب نظريتي فهو ليس بالخطأ معياريا، ولهذا فلا يمكن اعتباره لا أخلاقيا كما يدّعي. وعلى العكس، فحيث أنه لا يعيق سعادة أحد، في حين ثبت تجريبيا أن قمع العواطف المثلية مدمّر لحياة الإنسان وسعادته، **فاللاأخلاقي** في الواقع هو رفضها أو كبتها. وبالمثل، فرغم أن مورلاند يعتقد بأن الشهوة البشرية الشائعة للقصاص في العقوبة هي برهان على أن سلوكا كهذا حسن أخلاقيا، فيمكن حسب نظريتي أن نرى بسهولة أن ذلك قاسٍ، عديم المعنى، ووحشي - ولهذا فالجحيم لا أخلاقية، وهو موقف لا يمكن لمورلاند أن يقبل به بوضوح. فمثلا، انظر **Scaling**، p. 124، حيث يفصل مورلاند أسبابه للاعتقاد بأن العقوبة التي لا تعيد التأهيل، تُصلِح، تحمي، أو تنفّر هي مع ذلك صالحة أخلاقيا. وأعتقد أن من الواضح لدى كل شخص عطوف أن ذلك ليس سوى تعذيب، أي ذات السلوك «القاسي وغير الضروري» الذي يحرّمه مُحِقّاً الدستور الأميركي.

وعلى العكس، فمعظم الناس لا يعتقدون أن التدخين لا أخلاقي (بل غبي فقط)، ولكن المورمون (وكذلك أتباع بعض الطوائف الإسلامية والبوذية) يصنفونه كلاأخلاقي فعلا. ولكن مهما سماه الناس، فسيظل خطأ في وجهة نظري. إن استخدام لفظ «لا أخلاقي» هنا قد يكون له تأثير بلاغي مختلف، ولكنه عدا ذلك مجرد تمييز اعتباطي. ومع ذلك فهذا لا يجعله تمييزا غير صالح أو هادف. فهناك منفعة واضحة عند المجتمعات الديمقراطية الحديثة في أن تصنف كلاأخلاقيةٍ تلك السلوكيات التي يحتمل أن تضر **بالآخرين**. وهي سلوكيات عادة ما تكون الأشد خطأ

Tele: @Arab_Books

والأبلغ سوءا. ولكن ذلك لا يعني أن سلوكيات أخرى خاطئة معياريا هي مقبولة. وبالطبع، فكل ما يفترضه ذلك هو حقيقة واضحة عن القياس، فبعض الأشياء أكثر أو أقل أخلاقية من غيرها. وضمن الإطار الأوسع للأشياء يصبح التدخين ذنبا مهملا نسبيا.

بعد تثبيت ما هو أخلاقي أو لا أخلاقي وفق نظرية الهدف، يتضح لنا استنتاج واحد؛ السلوك اللاأخلاقي خَطِر. فمثل الروليت الروسي، ممارسة الجنس غير الآمن، تدخين السجائر، أو القيادة مخمورا، فيمكنك أن تنجو بها، ولكنها مقامرة لا يمكن أن تضمن الهرب من طائلتها إلى يوم موتك. والآن، سأركّز من الآن على صنف محدد من الشرور، هو الأفعال التي تهدد الآخرين، وبالتالي تعود علينا بأكبر قدر من الأذى. بعض مما سيأتي ينطبق على اللاأخلاقية المدمرة للذات، أي الأمور التي نفعلها لأنفسنا وتخرّب علينا سعادتنا، ولكن المجموعة الثانية هي ما نناقشه عادة، وإليها نعود.

حين تشرُع في حياة لا أخلاقية بمعناها الشرير، فكل من سواك سيخطط ضدك - لا المجتمع عموما أو ضحاياك خصوصا فقط، بل كل شخص، عبر ملاحظته وتقييمه لشخصيتك، يفقد ثقته واحترامه لك، أو يقلدك، جاعلا منك ضحية. وليس هذا فقط، بل إن انعكاسات أفعالك ستجعل حياتك عسيرة. فيمكنها أن تخرّب كل شيء من صداقاتك وحتى صحتك. لكنها لا تنتج شيئا سوى منافع لحظية عابرة - قلة من المشاعر المهمة بالإنجاز الشخصي، أو تقدير الذات، ولكن لا شيء أبدا مما يمكن وصفه بالرضا أو القناعة بالحياة. وحتى لو تقم مباشرة، وبكل حماقة، بالمخاطرة أو الإضرار بحياتك أو صحتك، فعبر حياة لا

Tele: @Arab_Books

أخلاقية ستقترب أكثر فأكثر من العيش في خوف، وستجد نفسك أكثر وأكثر وحيدا وّمبغوضا. وحتى حين تكون محبوبا، فالأرجح أن ذلك ليس لأجل ما أنت عليه فعلا، ولهذا فلن يكون أمرا مُرضيا بحق.

باختصار، فاللاأخلاقية مضرة بك. ومن هنا، فأنا أتوقع ما شاهدته بنفسي فقط: أننا سنقضي وقتا صعبا ونحن نبحث عن أي شخص سيئ لا يعاني من الغضب المزمن، خيبة الأمل، المشقة، الاكتئاب، أو البارانويا. سيحاولون سدّ ذلك الثقب في حياتهم بالرفاهية والتسليات ونوبات التسلط، لكن ذلك لا يكفي، ولن يمكنهم أن يعرفوا في النهاية إلا متعاً فارغة عابرة، لا السعادة الصادقة التي أتحدث عنها.

وعلى العكس، فالسلوك الأخلاقي مفيد. فرغم أن الناس كثيرا ما يشكُون من كيف تفرض الأخلاق قيودا عليهم، ففي الحقيقة، كل ما تمنع الأخلاق الناس من تحقيقه هو متع لحظية لا سعادة. بالطبع، فالأخلاق الزائفة، كالقيم القامعة للجنس، لا تحقق السعادة، لكننا مهتمون بالأخلاق الصادقة، المتجذرة في التعاطف والنزاهة. إن هذه الأخلاق في الواقع تفضي للسعادة، كأيّ مسلك آخر يعلّم الناس أن يتجنبوا الإفراط أو المجازفات الخطرة غير الضرورية. فمثل تنظيف الأسنان أو التمرين، تعلّمك الأخلاق أن تفكر في المدى البعيد، بدلا من خلق المزيد من المشاكل لنفسك لاحقا عبر تحقيق نزواتك الآن. إن الأناس الأخلاقيين سيكوّنون بطبعهم صداقات أوفر وأمتن، ويفوزون بمزيد من الحب الصادق من الآخرين، ويكونون أقل خوفا، ويجدون في أنفسهم مزيدا مما يستحق الحب والتقدير. كما سينصبون فخاخا أقل لأنفسهم، يعيشون حيوات أقل تدميرا للذات وأكثر إبداعا، ويتمتعون

Tele: @Arab_Books

بمزيد من الأمان. سيكون لحياتهم قيمة ومعنى، في نظرهم وكذلك في نظر الآخرين.

وبالفعل، فالحياة الأخلاقية كثيرا ما تكون أسهل. فكل كذبة، وكل جريمة، تتطلب جهدا لا ينتهي من التغطية والتهرب، وقول كذبات للتستر على أكاذيب، وارتكاب جرائم لإخفاء جرائم، إلى حد يمكن للمرء معه أن يضيع في تعقيد مختلقاته، ويغرق في دوامة من التخريب المتعاظم. ولكن لو تصرف المرء بأخلاقية، يتم كل شيء. فلا حاجة لأي تغطية. من السهل أن تتذكر ما قلته للناس حين تعرف أنك قلت الحقيقة دوما، ولن تخشى أبدا من الانكشاف حين تعرف أنك لم ترتكب خطأ.

في النهاية، فأي تضحيات يجب أن تقوم بها كي تكون صالحا هي بلا قيمة في المدى البعيد، مثل خسارة ممتلكات مادية أو التعرض للإهانة، وهي أمور لا علاقة لها بالسعادة البشرية الحقة بأي حال. بل يمكن في الواقع أن تكون لها منافع إيجابية عامة، كما يمكن للمرء أن يرى، من جهة، من وفرة كتب مساعدة الذات التي تنادي بتقليص المتعلقات المادية، التي تزيد فقط من قلقنا وتأخذ من وقتنا ومواردنا، ومن جهة أخرى، من الحكمة الشائعة أن من يملكون شجاعة الاعتراف بالأخطاء، يتعلمون أكثر من الذين لا يعترفون.

في الختام، فحيث أن زرع حس صادق بالتعاطف والنزاهة سيقود إلى سلوك أخلاقي معتاد، فإن هذه الخصال الشخصية، هذه القيم، هذه **الفضائل** جيدة لك. ذلك أنك تحتاج للسلوك الأخلاقي المعتاد كي تعرف السعادة الحقيقية الدائمة. وهكذا، فحتى لو لم تعرف بذلك، حتى

Tele: @Arab_Books

لو لم تفهمه جيدا الآن، فأنت تريد هذه القيم. في الحقيقة، فإن الجميع سيريدون لهذه القيم أن تكون جزءا من شخوصهم، لو أنهم توصلوا لرؤية كيف أن سعيهم خلف الرضا اللحظي أمر عقيم، واكتشفوا بدلا منه مدى روعة السعادة الحقيقية بالمقارنة.

وهذه السلوكيات المعتادة مرغوبة بالخصوص، لأن امتلاك هذه القيم يجعل السلوك الأخلاقي أمرا ممتعا، ويزيل بذلك قدرا كبيرا مما لا يعجب الناس فيه. إن كنت حقا تملك حس التعاطف مع الآخرين، فسوف تشاركهم أفراحَهم وأتراحَهم، وكل ما تقوم به للتسرية عن معاناتهم أو إدخال البهجة عليهم سيشعرك أيضا بالسعادة، عبر تراحم إنساني بسيط. وإن كان لديك فعلا شغف بنزاهتك الشخصية، فستكون سعيدا حين تتمسك بمصادر قوتك أو تحافظ على صورتك الذاتية، حتى تحت ضغط التعذيب أو الخسارة الفادحة. سيسعدك أنك قد جعلت لقيمك الشخصية معنى، عبر جعلها جليّة لا تقهر، صامدة في وجه من يرتكبون الشر بحقك أو من خلالك. ستكون ناجحا في عين نفسك، لا فاشلا. ولكن إن لم تملك أي تراحم، فسوف تستأصل مصدرا كبيرا للبهجة من حياتك، مما يتركك أشد عرضة للاكتئاب. ولو تردّدْتَ، فسوف تعاني إلى حد ما من احتقار الذات أو خيبة الأمل. بعبارة أخرى، فمجرد كونك أخلاقيا في ذاته ولذاته سيساهم في سعادة دائمة.

2.1.3 تقدير الذات والحاجة إلى حياة أخلاقية

من المهم أن نؤكد على دور تقدير الذات في هذه الصورة، لأنه أهم وأقدر على إدامة السعادة من كل عامل آخر. فوسط مختلف أشكال

الشقاء، الخوف، والألم، يمكن لحسّ عالٍ بتقدير الذات أن يحافظ على السعادة مثل سفينة صامدة في قلب العاصفة. ورغم أن السعادة ستكون أعظم لو أزيلت عنها المعوقات، فإن رجلا ذا تقدير صادق لنفسه سيكون دوما أسعد مما كان في نفس الظروف من دون ذلك. وهذا أمر تأكّد علميا (انظر مسرد المقطع أدناه). في الواقع، فإن كل توصية يطلقها النفساني المسيحي ديفيد مايرز لتحقيق الحياة الطيبة (انظر مسرد الفصل III.7) هي علمانية بالكامل ـ بما في ذلك دور الروحانية، ولو بتصور مختلف (وفق **III.10.4**، **«طبيعة الروحانية»**).

لقد عرف الفلاسفة هذا منذ زمن طويل ـ مثل عمانويل كانط، الذي استشرف هذا الاستنتاج في الفصل الثالث من **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، حيث جادل بأن السبب الوحيد لتبني وجهة نظره الأخلاقية هو أنها ستحقق لنا حسا أعلى بتقدير الذات. وبالخصوص، فهو يقول أن علينا «أن نتمسك بقوانين معينة كي نجد في أنفسنا وحدها قيمة» تعوضنا عن أي خسارة، لأنه، كما اعتقد كانط، «لا أحد، حتى أصلب وغد فينا، لا يرغب بأن يصبح هو أيضا شخصا ذا روح مماثلة»، لأنه عبر الحياة الأخلاقية فقط يمكن أن يكتسب «قدرا باطنيا أعلى لقيمة ذاته». وكما فهم كانط، فإن حسا قويا بتقدير الذات ليس ممكنا لشخص لاأخلاقي، لكنه أمر تلقائي عند شخص أخلاقي. ولكن ذلك في المعظم نظرا لأن السلوك اللاأخلاقي يقود حتما إلى احتقار مفرط للذات ـ ما لم يتم قمع ذلك نفسيا؛ وذلك بحد ذاته أمر مضر، وسبب لاضطرابات عقلية عديدة، من الاكتئاب إلى كل أشكال الذهان والعصاب. وعلى العكس، فوحده السلوك الأخلاقي يقود إلى تقدير سليم للذات، وهو مكون ضروري

للصحة العقلية والسعادة البشرية.

إن آليات عمل هذا ليست صعبة على الإدراك. فحتى مورلاند يبدو أنه يقترب من رؤية ذلك حين يجادل بأنه «إن كان عُمق الندم وحضوره أمرا عقلانيا، فلا بد من وجود شخص يشعر المرء تجاهه بالعار الأخلاقي» (Scaling، p. 123)، وهو محقّ؛ فذلك الشخص هو ذاتنا، الشيء الذي لا يمكننا أبدا الهروب منه. فنحن نبغض بشكل طبيعي من يكذبون، يخادعون، يقتلون، ويسرقون؛ ونحن نكره المتعصبين، الوقحين، والحاقدين بنحو ما، الذين يحدثون شقاء أكثر من السعادة. وهذا ببساطة شعور طبيعي ينبع من الظرف الإنساني، لأننا لا يمكن أن نكون سعداء حقا ما لم نزدرِ أعداء السعادة. فلو حاولنا الإعجاب بهم بدل ذلك، سيخيب أملنا فيهم حتما وتكرارا، ونتجه بالتالي لبغضهم بأي حال. فأناس كهؤلاء يمثلون تهديدا لبقائنا وصالحنا، وصالح عائلتنا، أصدقائنا، وكل من يهمنا أمره - ولا يقتصر ذلك على البشر، بل حتى المثُل والمؤسسات. ما من موقف عدا هذا قد يزيل هذا التهديد، ولهذا فلا يعقل في حقهم إلا العداء.

كثيرا ما نحس بهذا العداء، بنحو واعٍ أو لا، وليس فقط تجاه من يهددون أشياء نعتز بها. إذ نحسّه بحق كل من يجسّد الخُبث، بحق هذا النوع من البشر. ذلك أننا نستجيب بهذا النحو حتى تجاه أشخاص تخيليين لا يمكن أن يؤذوا أحدا في العالم الواقعي. وهكذا، فمجرد فكرة الحقارة بغيضة عندنا. وحتى الأشرار الواقعيون بيننا يحاولون تصوير أنفسهم كأبطال، وذلك أكثر الأحيان باعتقادي كي يخدعوا أنفسهم لا الناس، تماما كما لا يمكننا أن نعجب بالأشرار إلا حين نوهم أنفسنا

Tele: @Arab_Books

بأن نراهم أبطالا. وبهذا النحو، فإننا نحب الذين يتسمون ـ في الخيال والواقع ـ بالرحمة والنزاهة، أو أي فضيلة أخرى، الذين يخلقون السعادة بدل الشقاء، فنحن نحب هذا النوع من البشر الذي يجسّد الخير.

وبفضل هذا الشعور الطبيعي والمكتسب إنسانيا، فكلما تصرفنا كالذين نبغضهم واجهنا مأزقا نفسانيا: فسوف نُجبَر، في صعيد ما من وجودنا، على أن نبغض أنفسنا. وبفضل مشاعر كره الذات، فإن من يكره نفسه بأي معنى، سيكون معاقا دوما، بل ومدمّرا، في سعيه خلف السعادة. وحتى لو حاولنا القيام بخطوات للاختباء من هذه الحقيقة، كما يفعل معظم أشرار العالم في نظري وكذلك محبوهم، فلن يمكننا تجنب تشعبات نفسية أعمق. فكره الذات، النفاق المدمر للذات، السخط وخيبة الأمل الدائمين في أنفسنا والعالم، وحتى الجنون، يمكن أن يتسللوا جميعا إلينا، كما يثبت التاريخ، علم النفس، والخبرة الشخصية. ولا مفر من هذا الحنق وكره الذات إلا كل وهم ولهو يمكننا اختلاقه، مما يضر حتما بعقلانيتنا أو صحتنا النفسية، وحتى قدرتنا على السعي خلف السعادة بحكمة وكفاءة، هادرا الوقت والموارد على ما لا يفيد، ناهيك عما يضر.

وإن رأينا الحقيقة عن أنفسنا، فحتى خيار الاختباء منها لن يظل باقيا. فكرهنا لأنفسنا سيكون من ثم مباشرا وعميقا. وحدهم من وصلوا لهذه الحالة العقلية يعرفون حقا ما يعنيه أن تسأل الآخرين كيف ينامون ليلاً، كيف لهم أن يتعايشوا مع أنفسهم، بعد أن ارتكبوا شخصيا أمرا شنيعا. وعلى العكس، فحين نصبح صالحين، يمكن أن نتجه أكثر نحو محبة ذاتنا ـ على النحو المفترض بنا، بتقدير وفخر متواضع.

ينتج من ذلك أن السبيل الوحيد لتحقيق تقدير الذات، لمحبة أنفسنا حقا، للقناعة والرضا بحياتنا، هو احترام وتقدير من يستحق، ومن ثم التشبه باللذين نحبهم، وتجسيد الفضائل التي نقدّر. إن سبب القول بأن الفضيلةَ ثوابُ نفسها، هو أن مجرد تجسيد المثُل، مجرد معرفة أنك أداة للخلق، العدالة، والتعاطف، يمنح حياتك مزيدا من المعنى، ومن ثم القيمة. والتفريط في ذلك إهدار لحياتك. إن التخلي عن الفضيلة يعني جعل أنفسنا تافهين، طفيليين، وبغيضين. وحده الوحش يمكن أن يجد فخرا وبهجة في أن يكون أداة للدمار، الظلم، أو القسوة. ومن البعيد عن الإنسانية أن نرغب بأن نكون وحوشا لا بشرا. فحتى العيش كوحش ملاحق ومكروه لا يمكن أن يكون طريقا كفئا أو معتمدا نحو السعادة. فمهما انعطفت، مهما حاولت الاختباء أو الهروب، لتجنّب شقاء كره الذات والاستمتاع بنشوة وإشباع التقدير العميق للذات، فإن الحياة الأخلاقية ضرورة.

كما يتبع أن القاعدة الذهبية، المعيار الأخلاقي الأشهر عالميا، ليست سوى تعبير عن حقيقة أساسية من علم النفس البشري: لو جسّدنا ما نكرهه بالفعل، فسوف نكره أنفسنا، ويكرهنا الآخرون، ولكن لو جسّدنا ما نحبّه ونقدّره، فسوف نحب أنفسنا ونقدّرها، ويحبنا ويقدرنا الآخرون بدورهم. ولهذا يمكن أن يعيد المرء صياغة القاعدة الذهبية بنحو أشد بساطة: كن بطلا، لا شريرا. فهذا هو الطريق نحو السعادة. ومعنى حياتنا والرضا بها يعتمدان على ذلك.

الاقتباسات عن كانط تعود إلى Groundwork of the Metaphysic of Morals or Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) § 3.4 (by Kant«s

Tele: @Arab_Books

arrangement)، or § 4.454 (in the standard edition of the Royal Prussian Academy in Berlin)، or pp. 112 _ 3 in Kant«s 2nd German ed. (1786)، or p. 122 of H. J. Paton«s English translation، Harper Torchbooks ed. (1964)؛ انظر أيضا: Robert Wolff، The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant«s Groundwork of the Metaphysic of Morals (1986)، § 3.5، p. 211.

وفيما يخص العلاقة بين الأخلاق (العلمانية) والسعادة، انظر Ruut Veenhoven، Conditions of Happiness (1984)، وهو تحفة في علم النفس الاجتماعي، فيه تناقش السعادة بتفصيل واسع بما يكفي، حيث تعرَّف، تقاس علميا. الخ. ولكن عمله هذا لم يستكشف الفروق بين الأنظمة الأخلاقية الهازمة للسعادة والداعمة للسعادة، مع أن بحثا كهذا ضروري جدا.

انظر أيضا: Martin Seligman in Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment (2002); Stephen Braun، The Science of Happiness: Unlocking the Mysteries of Mood (2001); David Lykken، Happiness: The Nature and Nurture of Joy and Contentment (2000); & Michael Argyle، The Psychology of Happiness، 2nd ed. (2001)، الذي يضم مسرد كتب واسع حول الموضوع. كما أن الكتب الموصى بها في III.10.2، «الفكر كخادم للرغبة» تهمنا هنا أيضا.

كما تهمنا الأدبيات الفلسفية التي تستمدّ من نفس نوع البيانات والأفكار، مثل: A. C. Grayling، Life، Sex، and Ideas: The Good Life Without God (2003); David Cortesi، Secular Wholeness: A Skeptic«s Paths to a Richer Life (2002); Richard Warner، Freedom، Enjoyment، and Happiness: An Essay on Moral Psychology (1987); or Russell Gough، Character Is Destiny: The Value of Personal Ethics in Everyday Life (1997). حتى بعض الكتاب المسيحيين، مثل ديفيد مايرز، يتفقون مع هذه الرؤية (راجع مسرد الفصل III.7).

2.1.4 عقم الانتهاكات السرية

حيث أن الأخلاق متجذرة في الفضائل القائمة على الشخصية، لا في القواعد **بحد ذاتها**، فإن منافع الحياة الأخلاقية تأتي بشكل رئيس من أن

تكون أخلاقيا، أكثر بكثير من مجرد التصرف أخلاقيا. ورغم أن للأخير منافعه، فهي لا تكفي لتأمين حياة أخلاقية صادقة. ذلك أن المتعة والفهم لذلك السلوك مفقودان، مما يجعله غير مُرضٍ. كما أنه مُخاطر، حيث أنك حين لا تعتاد عليه فأنت تعد نفسك لسقطة مروّعة. وهذه العوامل تلغي لاعقلانية، وفي بعض الجوانب حتى إمكانية «الانتهاكات السرية»، وسيوضح لنا كيف يتم ذلك محتوى نظريتي الأخلاقية.

أولا: فهذه نظرية تقوم على المخاطرة والاحتمالية. ولا يمكن للمرء أن يكون متأكدا من السرية بأي حال. والمخاطرة دوما غير حكيمة، لأنها غير ضرورية جدا. فلا يوجد ما يسمى بالجريمة الكاملة، ويظل هناك احتمال حتى يوم وفاتك أنك ستُكتشَف ـ وفرص ذلك تزداد مع كل فعل لا أخلاقي. وبالمثل، فرغم أن المرء أحيانا قد يصاب بالأذى لكونه أخلاقيا، أو لا يحصل على العوائد المتوقعة، فالفرص دوما في صالح عكس ذلك، وتزداد باستمرار كلما أصبح مسلكك الأخلاقي أكثر طبيعية واعتيادية. والنقطة تدور أصلا حول تبديل رهانك؛ أن تهدف للسعادة لا أن تخاطر بالشقاء. فالأخلاقية خيار لأسلوب حياة، وأسلوب الحياة بأسره هو ما يعود بالنفع، لا الأفعال المنفردة في ذاتها. والعكس بالعكس، فالانسحاب من أسلوب الحياة هذا يضر بالسعادة، حتى لو لم يكن ذلك واضحا مع كل فعل لا أخلاقي لوحده. وحتميا، «فالانتهاكات اللاأخلاقية» لا جدوى لها تماما كالتدخين خفية، فستظل تدمر صحتك ـ أو كالسياقة مخمورا لمرة واحدة، ستخاطر بتدمير حياة، وخصوصا حياتك أنت.

ثانيا: فرغم أن حياة أخلاقية تتناثر فيها انتهاكات سرية قد تعود عليك

Tele: @Arab_Books

ببعض المنافع، فإن المكسب لا يكفي لجعله طريقا سالكا نحو السعادة. فضميرك سيظل يدينك، كما أن من الصعب أن تخفي جريمة عن نفسك. وهكذا فإن عواقب ذلك في تقدير الذات والصحة العقلية التي نوقشت أعلاه لا يمكن إهمالها. وتأثير تحولك إلى شخص لا يبالي، أو يعجب فعلا بالشر، هو أمر سلبي؛ فشخص كهذا هو في الجوهر مدمر لنفسه وغير قادر على تحصيل أي رضا فعلي في الحياة، عدا ومضات عابرة. وعلى العكس، فعبر تنميةِ شخصية بطولية فقط يمكن أن تُمنح الحياة معنى مُرضيا وتصبح وافية. باختصار، فأمامنا طريق معتمد واحد فقط نحو السعادة.

ثالثا: يحتاج الشخص لشخصية أخلاقية كي يحيا بسهولة حياة طيبة، ولكن شخصية أخلاقية عارفة كليا تملك آثارا جانبية تزيل واقعيا العديد من الرغبات العابرة للتصرف اللاأخلاقي. فمثلا، يندر أن يكون الشخص الأخلاقي أدنى اهتمام بالسرقة، حيث أن الممتلكات المادية قليلة القيمة في نظرهم، وشعور الاستحقاق لما يملكه المرء هو من الرضا والاستمتاع بحيث لا يفوّت. إن شخصا ذا شخصية أخلاقية عارفة يعرف أن من المضر بالسعادة أن يعنى جدا بالأشياء المادية، أو أسوأ من ذلك ـ أن يوقِف سعادته على امتلاكها، كما يعرف أن من المفيد للسعادة أن يعنى بالأشياء المادية أقل من مصادر أوثق للبهجة، كالسلام والصداقة والعمل المُرضي. وهكذا، فلهذه النظرية، حين يسعى تحقيقها، تأثير سببي هو تقليص الرغبة في الانتهاكات السرية، بحيث تفقد جدواها في نهاية المطاف.

2.2 كيف تفسّر الطبيعيةُ القيمةَ

يجادل مورلاند في Promise بأن «الخصائص غير الطبيعية، المعيارية بطبعها، غير معروفة عبر مناهج العلم». ولكننا الآن يجب أن نرى كيف أنه يلتمس كل الأسئلة هنا: فالقيم لا تحتاج لأن تكون ذاتية كي تصبح معيارية، كما لا تحتاج لأن تكون غير طبيعية. وحين نبدأ بالحديث عن القيم البشرية الطبيعية، كقيمة السعادة، بدلا من أشياء افتراضية حالمة كالتي اخترعها مورلاند، سنرى فورا أنه مخطئ كليا: فأشياء كهذه ليست معروفة علميا فحسب، بل ومقاسة ومدروسة بتوسع عند النفسانيين والاجتماعيين (انظر مسرد المقطع أدناه). وحتى العبارات الأخلاقية («عليك ان تفعل س») يمكن أن تُبحث علميا وتؤكد أو تفند، كما سنرى.

ولكن مورلاند يبني أيضا رجل قش عبر افتراض أن شيئا ما يجب أن يكون موضوع دراسة علمية قبل أن يقبل به الطبيعيون. وعلى العكس، فالطبيعي الوجودي، ككل فيلسوف أو لاهوتي عقلاني آخر، يمكنه استخدام رؤيته الكونية كي يملأ الفراغات بتخمين أو حتى خبرة مباشرة، حتى يحين وقت البحث الصامد منهجيا كي يتوصل للحقيقة. لكنه يملأ هذه الفراغات بأفكار مستمدة ومتفقة عقلانيا مع النتائج السليمة للعلوم، ولا يمكنه التظاهر بأن أفكارا علمية بدائية هي حقائق مثبتة برسوخ (انظر II.3، «المنهج»). وأكثر من ذلك، فإن أكثر ما يعرفه الطبيعي يأتي من مصادر غير علمية أساسا، كالخبرة اليومية، أو التاريخ السردي والتحليلي. ولكننا إنما نمنح السلطة الأعلى، لا الوحيدة، لنتائج العلم. ففي واقع الحال، نجد العلم أشد تعمقا وعناية من أي مسلك بحث آخر.

ومع ذلك، فمورلاند يشكو من أنه «لا يستطيع معرفة أن الرحمة فضيلة عبر تجربة مختبرية ما»، ويعلن أن القيم لا يمكن أن «تظهر عبر قوانين فيزيائية صارمة». ولكن بوسعها ذلك. فالقوانين الفيزيائية تقتضي أن أهدافا محددة لا يمكن التوصل إليها بكفاءة إلا عبر سلوكيات معينة. وهكذا فيمكن للمرء أن يثبت علميا، في المختبر أو الميدان، أن الرحمة ناتج ثانوي محتوم للتعاطف، وأن التعاطف ضروري للسعادة البشرية، ولهذا يجب أن يسعى إليه كل البشر، لأنهم جميعا يرغبون في السعادة. وهكذا، فيمكن للعلم فعلا أن يثبت أن قيمة ما «معيارية» (ومن ثم توصف اعتياديا «بالفضيلة»)، خلافا لشكوك مورلاند. بعبارة أخرى، فكما يمكن للعلم أن يثبت لنا سلوكيات «معيارية» سليمة لزراعة الذرة، فيمكنه ذلك أيضا مع الاستمتاع بالمجتمع البشري.

كما يمكننا أيضا أن نفسر كيف توجد القيم ماديا وتظهر للوجود، فهي تماما كالذكريات أو خصال الشخصية، ممثلة كيميائيا أو ميكانيكيا في تركيب الدماغ البشري، ومرتبة فيزيائيا لتوليد استجابات عاطفية وانفعالية محددة وميول سلوكية (انظر **III.6** و**III.10**، «**طبيعة العقل**» و«**طبيعة العاطفة**»). كما أنها مشفرة جينيا ومعدلة عبر التفاعل المادي مع البيئة ونشاط الدماغ الداخلي. وقد تطورت القدرة على كل هذا عبر بلايين السنين من التطور العصبي (انظر **III.8**، «**كيف وصلنا إلى هنا؟**»).

2.2.1 تطور القيم الأخلاقية

لا يفكر مورلاند حتى بأن البشر قد تطوروا كي يكونوا حيوانات أخلاقية. فهو يعتبر حقيقة أن السعادة البشرية تعتمد على السلوك

الأخلاقي، تعد دليلا على أن الله قد رتبها بهذا النحو. ولكن لو كان الله يرتب الأمور بهذا النحو، فلماذا لا يستعرض الكون نفسه ميولا أخلاقية؟ بعبارة أخرى، لماذا لا يفضل التطور البقاء للألطف؟ لماذا لا يمرض الأشرار، أو تطيش رصاصاتهم في أحيان أكثر؟ لماذا لا يملك الأبرياء مناعة من الإصابات الدائمة أو المؤلمة أو يملك الأبطال قوى فوق طبيعية ليحاربوا بها الجريمة أو الكوارث الطبيعية؟ لماذا لا يمكن أن يشفي الحب الآخرين ماديا، أو تنمو المحاصيل وفقا لحسن الجوار في مجتمع ما؟ لماذا لا تتصف الأناجيل التي تحوي هداية أخلاقية حقة، وحقيقة تخلّص الروح، باستحالة التدمير، أو لا تكتب بلُغة عالمية يمكننا قراءتها منذ الولادة؟ (راجع IV.2.3، «الكون أبله»).

في الواقع، يملك الكون انحيازا **صفريا**. فهو يتصرف بالمثل تماما مع الجميع، خيارهم وشرارهم. وهو يكافئ ويضرّ بالجميع بإهمال تام. ويتصرف تماما كآلة باردة لا أبالية، لا خليقة مهندس محب. والمكان الوحيد الذي يمكن فيه رؤية أي وجه لتأثير القيمة هو الفكر والفعل البشري، وفقط حين يتطور البشر نفسيا في نحو معين. ولهذا فمن المعقول ألا تأتي القيمة من تصميم الكون، بل من تكيف الهومو سابينس في ذلك الكون - وفي بيئة اجتماعية بالخصوص. بعد كل شيء، فالمكان الوحيد الذي توجد فيه القيم مطلقا هو الفكر البشري، ولذا يبدو استنتاجا سهلا أن تكون القيم وليدة للفكر البشري.

بل يمكنني المجادلة بأن الترابط بين الأخلاق والسعادة محتوم، وذلك لسببين؛ الأول: ما من كائن راقي الوعي سيملك فرصة جيدة في البقاء إن وجد نفسه في بيئة اجتماعية معادية من صنعه، ولهذا فمن

Tele: @Arab_Books

الطبيعي أن يطور وسيلة لتجنب صنع بيئة كهذه، ويطور بدلا منها قدرة على خلق بيئة أليفة ونافعة، أي تتصف بالسلام، التبادل، التعاون والثقة. إن تكامل هذه البيئة من مصلحة كل الأفراد الذين ينتفعون مباشرة من العيش فيها، مما يوفر أساسا تطوريا واضحا للتقدم الأخلاقي، متسقا في المعظم مع أطروحة رايلتون عن العقلانية الاجتماعية (انظر مسرد المقطع أدناه)، ومشابه للمنفعة المحتومة لتطور أطراف قادرة على الإمساك والتحكم بالأدوات، التي لا يحتمل من دونها، تماما كالتناغم الاجتماعي، أن تتطور أي حضارة.

ليس من قبيل الصدفة أن البشر قد سيطروا على الأرض، وهم النوع الوحيد الذي سيتجاوزها. فنحن متكيفون جدا للتلاحم الاجتماعي والعون المشترك، مما يجعلنا لا نقهر تقريبا. بالطبع، فحيث أن «تصميمنا» حصيلة لعملية عمياء، لا أبالية، ومنقوصة في الأساس، فإن قدراتنا الأخلاقية الفطرية معابة كأجسادنا، وهي مثلها قابلة للتكميل والتحسين، خصوصا بفضل التقنية. وما الأخلاق أصلا إلا تقنية للسعادة والصالح الاجتماعي. ولا يتطلب الأمر منا كثيرا كي نرى أننا لا نساعد أنفسنا عبر تلويث المجتمع وسحبه للخلف بأفعالنا اللاأخلاقية، كما يمكننا أن نكسب الكثير عبر تدريب مشاعرنا الأخلاقية، كما نوهت من قبل.

الثاني: ما أن تصبح واعيا بذاتك، ستتبنى مجموعة جديدة من المشاكل، من الوحدة ومشاكل الصورة الذاتية، حتى المعرفة بفنائك القادم. ويجب أن تطوّر وسيلة ما للتصالح مع هذه المشاكل لو أريد الاستمتاع بمنافع الوعي بالذات. وأوضح وسيلة وأفضل خصلة لذلك

Tele: @Arab_Books

هي رؤية أخلاقية، يمكن عبرها أن يستمتع المرء بمنافع التعاطف بين السعداء، ويؤسس لمعنى وهدف عبر تبني صورة ذاتية مستقرة ومُرضية، ويتقبل حتى قدوم الموت دون قلق ـ عبر حب الحياة ببساطة، واستعراض هذه القيم وتأسيسها على نحو لا يمكن للكون.

وهذه قائمة قصيرة فقط. فهناك العديد من المنافع التكيفية للأخلاق، ولذا فمن المعقول أنها ستظهر بنحو يناسب الحاجة للسعادة البشرية. وبالفعل، فلا يمكنني التفكير فيما هو أرقى من ذلك. فالمنافع التكيفية للفعل الأخلاقي، والخسائر الثقافية البشرية للفعل اللاأخلاقي، قد فهمها ووثقها الإناسيون الثقافيون منذ وقت طويل، كما يثبت ذلك أي كتاب دراسي في الموضوع. ورغم أن الجريمة والخداع يمكن أن يجدا موئلا تكيفيا ضمن المجتمع، تماما كما تتعلق الأمراض بأجساد صحيحة مع ذلك، فالخداع والجريمة موئل غير ثابت، وهو الأقل كفاءة والأوفر خطرا في الإجمال، وفي النهاية فهو أغبى طريق نحو السعادة الصادقة.

حول نظرية رايلتون عن العقلانية الاجتماعية، راجع MDAP، pp. 150 ـ 4; Allan Gibbard، «Wise Choices، Apt Feelings،» ibid.، pp. 179 ـ 198; David Gauthier، «From Morals by Agreement،» MDAP، pp. 341 ـ 61.

وحول الأساس التطوري للمشاعر والقيم الأخلاقية، انظر مسرد المقطع V.1.2.3، «**جينات أنانية وميمات أنانية**». ولاستعراض أوسع للعلوم ذات العلاقة: Michael Shermer، The Science of Good and Evil: Why People Cheat، Share، Gossip، and Follow the Golden Rule (2004). وعن التطور الثقافي عموما، انظر مثلا: Carol & Melvin Ember، Cultural Anthropology، 9th ed. (1998)، ولمعالجة أكثر تحديدا للأخلاق، انظر مثلا: John Cook، Morality and Cultural

.(Differences (1998

2.2.2 الطبيعة البشرية

ربما يرد مورلاند عبر ترديد هجومه في Promise على فكرة «الطبيعة البشرية» ذاتها:

لقد جعلت نظرية داروين من الاعتقاد بالطبيعة البشرية، رغم إمكانه منطقيا، غير معقول للغاية... لا يمكن توجيه أي إشارة للبيولوجيا كي يدعم المرء ادعاءاته عن «الطبيعة البشرية».

وذلك غير صحيح. فمهما ظن أنه يتحدث عنه، حين أستخدم مصطلحات «كالطبيعة البشرية» (وقلما أستخدمها) فأنا أعني، بالفهم الأشد أساسية، صفات **من دونها لا** بشر، وبالفهم الأشد عامية، صفات **من دونها لا** بشر عادي صحيح.

وبغض النظر عن التفاوتات ضمن الأنواع وفيما بينها، وطبيعة الحيوانات كأنظمة كيميائية متطورة، فمن الواضح أنه كي يسمى «بشرا» فعلى المرء أن يمتلك صفات محددة، وكل ما نسميه «بشرا» يملك هذه الصفات بوضوح، ولذا «فالطبيعة البشرية» موجودة. و.هـ.م. حتى فكرة فرد صحي عادي في نوع ما ليست غير مفهومة أو غير معقولة ـ فهي جزء نظامي من العلوم الطبية والنفسية. ومع أن الطبيعة البشرية تعرّفها الثقافة أكثر من البيولوجيا، فهذا الاعتماد بدوره معرّف بيولوجيا، فالبشر بلا حيلة من دون ثقافة. ولهذا فمن **الطبيعة البشرية** أن تكون كائنا أخلاقيا، ومن طبيعة الثقافات أن تعزز أسلوبا معينا من الحياة والفكر. فكل الثقافات تملك لغة وأخلاقا، مثلا. ولهذا، خلافا لتأكيد مورلاند،

Tele: @Arab_Books

يمكننا فعلا بناء ادعاءات عن الطبيعة البشرية على أساس البيولوجيا ـ وكذلك الثقافة.

لقد دافع بويد عن ذلك بكفاءة، حيث يصوغ دفاعا أكثر تعمقا عن استخدام «الأنواع الطبيعية» ضمن الطبيعية (MDAP، p. 111، 115 ـ 118)، رغم أنه لا موقف من الماهية ضروري في فكرة الطبيعة البشرية. انظر أيضا: Paul Ehrlich، Human Natures: Genes، Cultures، and the Human Prospect (2002) and Steven Pinker، The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature (2002)، وكلاهما يتناولان موضوعات مهمة أخرى قد مررت عليها من قبل (مثل III.4، «**الكون الثابت وحرية الإرادة**»، وV.1.2.3، «**جينات أنانية وميمات أنانية**»).

2.2.3 التشخّص

كما يتحدى مورلاند الطبيعيين أيضا كي يعرّفوا «الشخص» أو «التشخّص» بنحو مقبول في رؤية كونية أخلاقية. ففي الطبيعية الوجودية، كما يقول مورلاند، «يمكن أن يوجد بشر غير أشخاص (مواليد بعيوب خلقية، أناس في غيبوبة) وأشخاص غير بشر (إنسان الغاب)، وللأخير قيمة أعلى من الأول». وهو يجادل ضد ذلك بأن «نسبة التشخص للبشر كنسبة اللون للحمرة». بعبارة أخرى، «يمكن أن يوجد أشخاص غير بشر (ملائكة) ولكن لا يمكن أن يوجد غير أشخاص غير بشر، تماما كما يمكن أن توجد أشياء ملونة غير حمراء (أشياء زرقاء) لا أشياء غير ملونة غير حمراء».

ولكن مورلاند قد وقع في خطأ جوهري هنا. فمعظم المواليد بعيوب خلقية والأناس في غيبوبة يظلون أشخاصا وفق الطبيعية الوجودية. فما دامت الذكريات، خصال الشخصية، ملكات التفكير، والخصائص العقلية الأخرى التي تعرّف شخصية المرء موجودة، **فالشخص** موجود.

Tele: @Arab_Books

فعدم فعالية أي من هذه الملكات ليس مهما لسؤال إن كانت موجودة. فهي موجودة رغم خمولها. ولن يقول الطبيعي بأن الشخص غير موجود إلا لو كان المولود بعيب خلقي أو الغارق في غيبوبة ميتا دماغيا، أو فاقدا بنحو آخر لمعمارية الشخصية. ويفترض أن يكون ذلك واضحا، فحتى مورلاند لن يعتبر الجثة شخصا، ولكنه مؤكد أنه يعترف بأنها بشرية. ولهذا، فحجّته متهافتة بالكامل. فنسبة التشخّص للبشر ليست كاللون للحمرة، فالتشخّص تعرّفه خصائص غير فطرية عند البشر، ولكن البشر قادرون على إنتاجها. ولهذا فنسبة التشخص للبشر كالحمرة للطماطم، فمع أن الطماطم يمكنها إنتاج الحمرة، فهي لا تفعل ذلك إلا حين تنضج.

كما يجادل مورلاند بأنه في الطبيعية الوجودية، «يمكن أن تمتلك الصفات التي تشكّل الشخصية بدرجة أقل أو أكثر»، مما يعني «أن بعض الأفراد يمكن أن يكونوا أشخاصا أكثر، وهكذا يملكون حقوقا وقيمة أكثر من سائر الأفراد.» بالطبع، فأنا على يقين من أن مورلاند يتفق مع ذلك إلى حد ما. فمؤكد أنه لن يقول بوجوب السماح للأطفال بأن يتجرعوا البيرة في الحانات، يزوروا نوادي التعري، يصوّتوا، أو ينخرطوا في الجيش. فمن الواضح أن الحقوق تحددها القابليات. ورغم أن قيمة المرء قد تتفاوت وفقا لإمكاناته، وما يمكن أن يحققه بنفسه، فهذا لا يعني أن بعض الناس بلا قيمة، أو أن لأي أحد قيمة مهملة. وعلى العكس، فحتى غير الأشخاص لهم قيمة ما، فعدد كبير من الحيوانات يستحقون التعاطف والتقدير. وطفل بشري حديث الولادة، مستحق لمزيد من التعاطف والتقدير، له قيمة أكبر من كل حيوانات الأرض، مع إمكان استثناء القردة أو الدلافين البالغة (أو ربما الفيلة).

وربما يظل مورلاند معترضا على وضع القرد قبل الطفل البشري، ولكني سأجادل من جديد بأن ترتيب أولوياته ليس صحيحا. فكوكو هي غوريلا أثبتت أنها تملك وعيا وفهما شبه بشري (انظر www.koko.org)، كما تبدي تعاطفا وحتى بصيرة مجردة. ويمكنها إجراء محادثات حقيقية مع البشر بلغة الإشارة. وإن كان عليّ، في مأزق حرج، أن أختار إما أن أنقذ كوكو أو طفلا بشريا حديث الولادة، سيصعب عليّ تبرير إنقاذ الطفل ـ وحدها قيمته عند شخص آخر، وإمكان أن ينمو ليكون إنسانا كامل القدرات، يمكن أن يطرح ضد كوكو. ولكن لو كان عليّ أن أختار بين كوكو وسيكوباتي بشري بالغ، فلن أتردد في إنقاذ كوكو. ولذا فحقيقة أن أشخاصا مختلفين يملكون قيمة مختلفة هي أمر نفترض جميعا صحته بالفعل. ولا ينقص ذلك من أخلاقنا بأي حال.

2.2.4 الأنواعية

يرد مورلاند بدوره على فكرة أن البشر مميزون وفق الطبيعية بتسمية ذلك «أنواعية speciesism»، أي اعتقاداً بأن البشر أكثر قيمة من الحيوانات، يستند فقط إلى «انحياز عنصري غير مبرر نحو التصنيف البيولوجي للمرء.» لكن هذه تهمة زائفة. فالقيمة الخاصة للبشر لا تقوم على اشتراكنا في النوع. فكما يثبت مثالي عن القِرَدة أعلاه، وكما يعرف أي شخص له ألفة بعالم Star Trek، فإننا سنوسّع هذه القيمة لتشمل كل الأنواع، بل والآلات، التي تشاركنا صفاتنا المميزة.

تستند قيمتنا إلى صفات مميزة موضوعيا يمتلكها البشر، وتعد أثمن ما لدينا، أو لدى أي كائن مكتمل الوعي ـ أثمن بكثير من كل

ما تملكه الحيوانات الأخرى. فكل عقل بشري هو كون كامل بحد ذاته، معمارية مذهلة من الشخصية، من الأفكار، الأحلام، الذكريات، القيم، من المعارف والأفكار والرغبات والمهارات الإبداعية. ولا حيوان يقترب من امتلاك ذلك. إن فقدان عقل بشري خسارة هائلة للكون بأسره، وتطور عقل بشري هو أعظم وأروع ما يمكن للكون أبدا أن يحققه. ولكن الأهم من ذلك، فكل إنسان يشاركنا وعينا بالوجود، فهمنا، قدرتنا على إدراك السعادة، واتفاقنا على أن يساعد بعضنا بعضا لتحقيقها. وبفضل قدرتنا هذه على إدراك السعادة حقا بهذا النحو، تكون لسعادتنا هذه القيمة. لا يمكن القول بأننا نُنقِص من إدراك السعادة في الحيوانات من باب الانحياز، لأنها لا تملك شيئا كهذا أصلا. فهي تختبر نوعا من السعادة، ولهذا تقدره، لكنها لا تستطيع استيعابه، إدراكه حقا، وتذوق تلك السعادة، ولا يمكنها الانضمام للمجتمع والتصرف بيننا وفقا لذلك. ولكن إن كانت السعادة خيرا، فمعرفة السعادة وكيفية إنتاجها، خير أعظم بالضرورة. وليس لذلك أدنى علاقة بالنوع الذي تنتمي إليه.

2.2.5 معنى العبارات المعيارية

كما ينتقد مورلاند الميتا أخلاق الطبيعية بنحو آخر. فهو يجادل بأنها «تخلط بين «يكون» و«يجب» عبر اختزال الثاني إلى الأول» وأن «كل محاولة اختزال صفة أخلاقية إلى صفة طبيعية قد باءت بالفشل» (Scaling، p. 112).

ولكن العبارات الأخلاقية لا تملك معنى إلا لو أمكن اختزالها إلى

حالة واقعية للأوضاع، ويصح ذلك حتى وفق نظرية مورلاند. فحيث أن حجته بأكملها هي أن العبارات الأخلاقية لا يمكن أن تصح إلا لو صحت التأليهية المسيحية، فيتبع ذلك أن العبارات الأخلاقية يجب أن تقبل الاختزال إلى حقيقة صحيحة في التأليهية المسيحية. كما يخبرنا بماهية الحقيقة عنده، وجود قيم ذاتية، كأشياء غير مادية خلقها الله. وفق نظرية مورلاند، فلو لم يخلق الله قيمة ذاتية للبشر، ويربطها بنظامه عن الخلاص واللعنة، فإن عبارة «عليك أن تقدّر البشر» ستكون كاذبة. وهكذا، فإن «يجب» عند مورلاند تختزل أيضا إلى «يكون»، ولا تحق له الشكوى من أن الطبيعيين يقومون بذات الشيء. إذ لا فرق مهم هنا بين الاختزال إلى أشياء غير مادية، والاختزال إلى أنماط من المادة ـ الطاقة.

يصادف أن مورلاند يشير إلى ما يسمى «المغالطة الطبيعية». ولكن الطبيعية لا ترتكب هذه المغالطة لو أجابت على نداء هيوم لصياغة العلاقة التي تنطوي عليها عبارة «يجب» (راجع «3.1.1، » Of Morals، in Treatise on Human Nature، 1739) ونداء ج.إ. مور لحل «السؤال المفتوح» (MDAP، pp. 51 ـ 63، وكذلك راجع p. 3 and p. 35، n. 2 لمصادر حول طبيعة المغالطة التي يدعي مور أنه اكتشفها). ونظريتي تجيب عليهما معا.

إن نظرية الهدف للقيمة الأخلاقية تختزل كل «يجب» إلى «يكون» بنفس النحو الذي تصرف به كانط مع ما سماها «الالتزامات الافتراضية». فمثلا، حين يقول أحدهم «يجب أن تغير الزيت بانتظام في سيارتك» قد يعتقد بأنه يطلق عبارة معيارية ـ أنه يصح إيجاب ذلك على الجميع لكنها في الواقع صحيحة افتراضيا أو «شرطيا». فإن كنت أريد لسيارتي

أن تعمل جيدا وتكلفني إدامتها أقل، فستكون صحيحة. ولكني لو أردت لسيارتي أن تنهار، فستكون خاطئة. فمثلا، لو كنت عالماً يختبر تأثير انعدام الزيت على محرك سيارتي، فإخباري بأنه «يجب أن تغير الزيت» في سيارتي سيكون عبارة خاطئة. وحقيقة أن هذه العبارة لها نفس الشكل النحوي والمنطقي لعبارة أخلاقية يعني أن العبارات الأخلاقية تعمل بنفس النحو، بفرق واحد فقط؛ هو أنها معيارية، أي تصح مع الجميع (وإن لم نكن نناقش صنف كل العبارات المعيارية، فهناك فرق ثانٍ: اتفاق معرَّف، حسب V.2.1.2).

وهذا يشبه الموقف الذي اقترحته فيليبا فوت («Morality as a System of Hypothetical Imperatives،» MDAP، pp. 313 ـ 322). وقد ناقش استدلالها الأصلي جون مكدويل وإ.ج. مكفيتردج («Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?» Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes 52، 1978، pp. 13 ـ 42)، حيث أدى الخلط بين دور الحقائق والقيم، وما اعتبره الدور الأساسي للرغبة في الدافعية، للتشوّش في استنتاجاتهما. ولكن المشهد استنار حين أدلى بيتر رايلتون برأيه في الموضوع («Facts and Values»، Philosophical Topics 14:2، Fall 1986، pp. 5 ـ 31)، راسما تمييزا صحيحا بين القيمة الذاتية والمطلقة، سيكون من صالح مورلاند أن يفهمه.

وفقا لهذا التحليل، فإن عبارة «يجب» هي في الواقع **جواب شرط** لجملة شرطية، **فعل الشرط** فيها مضمر أو محذوف. وهكذا فإن العبارة

الكاملة ستكون «يجب أن تغير الزيت بانتظام في سيارتك، إن كنت تريد لها أن تعمل جيدا وتكلفك إدامتها أقل»، وهو مكافئ لجملة «تغيير الزيت بانتظام في سيارتك سيحقق أحد أهدافك، إن كان تأثير تغيير الزيت بانتظام في سيارتك أحد أهدافك.» وهكذا، فلو صح «فعل الشرط» لعبارة إلزامية صحيحة («ما دامت الحال هي س»)، فإن «جواب الشرط» صحيح («فعليك فعل ص»)، ومن ثم يمكن التأكد تجريبيا من العبارة المعيارية بوصفها مقدمة صحيحة.

ولكن ينبغي أن يتضح أن فعل الشرط لو كان خاطئا، فليس من الضروري أن يكون جواب الشرط خاطئا. لأنه قد يكون ثمة سبب آخر للرغبة في نفس النتيجة، فقد يكون هناك فعل شرط آخر صحيح، أو يحقق نفس الفعل هدفا آخر. ولعل هذا هو السبب في أن فعل الشرط عادة ما يحذف حين ينصّ الناس على التزامات، معيارية كانت أو لا، فلو تضمّنوه، قد تكون العبارة مخطئة فقط لأن الدافع الخطأ مذكور؛ في حين لو حذفوه، ستظل العبارة صحيحة ما دام أي دافع مكافئ موجودا، حتى لو لم نكن متأكدين من ماهيته في كلّ حالة، وحتى لو كانت هناك دوافع عديدة، أكثر من أن تذكر.

إن رؤيتي لما تعنيه عبارة «يجب» تتفق جزئيا مع رؤية ج.ل. ماكي (MDAP، p. 98 ـ 9). أو كما يصوغها ستيفن داروال، ما أن نفهم كل الحقائق، حول كيف تحقق الأفعال الأخلاقية أهدافنا بطرق لا تمكن للأفعال الأخلاقية، فستتصرف وفق ذلك. بعبارة أخرى، ما دمنا أصحاب عقلانيين، «فما قد نفعله **لو** عرفنا كل الوقائع» مكافئ حرفيا «لما سوف نفعله حين نعرف كل الوقائع.» يفترض داروال (MDAP، pp. 306 ـ 7)

أن هذا لا يمكن أن يصح بحكم التعريف. فكلمة «يجب» ينبغي أن تمنح معنى ثابتا يؤسس لقيمة الحقيقة لأي عبارة تتضمن هذه الكلمة، قبل أن يبدأ أي تحليل آخر، أخلاقي أو غير ذلك. وتقدم دراسة السلوك اللغوي البشري قضية قوية لصالح تحليلي بوصفه المعنى المعتاد لمفردات الالتزام. فكلمة «يجب» بلا معنى ما لم تربط واقعيا بين أهداف شخصية ونتائج فعلية (أو متوقعة على الأقل).

عبر تحليل الفرق بين رؤيتي، التي تدعى «الداخلية»، والرؤية المقابلة، التي تدعى «الخارجية»، يصل برنارد وليمز لنفس استنتاجي، حيث يجد أن الخارجية إما متهافتة أو اختزال مضلل للداخلية، وإلا فما من دافع فعال عالميا نحو الأخلاق (Internal and External Reasons» ،MDAP، pp. 363 ـ 71). وهكذا فيبدو أن الداخلية محقة بحكم التعريف، حتى قبل أن نبدأ بالنظر لأي حقائق. ولهذا، فيجب أن يكون فهمي لمعنى عبارات «يجب» صحيحا.

يتبع ذلك أن النداء النهائي والأكثر شيوعا في كل النظم الأخلاقية هو؛ «يجب أن تتبنى قيمنا كي تكون سعيدا،» وحيث أنك ترغب بأن تكون سعيدا، فما أن ترى الصواب الكامل لادعائنا، سيكون لديك كل دافع للطاعة. وهذا يصح حتى مع المسيحيين، فمثلا، «يجب أن تتبنى قيمنا كي تذهب إلى الجنة» يعني بالضرورة أن الذهاب إلى الجنة سيجعلك سعيدا، وعدم الذهاب سيعيق سعادتك. كما يفترض أيضا وجود مكان كهذا، وأنك ستذهب إليه حقا عبر تبني القيم المنصوصة. وهلم جرًّا. فمهما كان السبب الذي تقدمه لأي أحد عن الأخلاق، فلو بقينا نسأل

Tele: @Arab_Books

«لماذا؟» ستصل في النهاية إلى «لأنه ضروري لسعادتك.» ولو لم يكن، فلن يكترث له أحد.

وبالتالي، فحين يتم تحديهم («لماذا يجب أن أفعل ما تقول؟») يبحث الناس من ثم عن أفعال الشرط (التي تصف دوافع يحركها الهدف) التي تثبت حقيقة عبارة أن على المرء فعل ما يقولونه. وعمليا، فالميتا أخلاق هي هذه المهنة تحديدا؛ السعي خلف تفسير متعمق للدوافع (كأفعال شرطية) التي تجعل الالتزامات الأخلاقية صحيحة عالميا وبالتالي معياريا. وهذا هو السبب في إمكان اختزال كل العبارات الأخلاقية إلى وقائع، تحديدا، المقدمات الواقعية حول الطبيعة البشرية، والعلاقة السببية بين الغاية والوسيلة. ولا يمكن لمورلاند أن يختلف مع ذلك. فلو لم يكن عند أحدهم أي دافع إطلاقا للاكتراث بتلك «القيم الذاتية» التي يفترض أن الله قد نثرها في أرجاء الكون، فلن يملك أي سبب للاستماع إلى العبارات الأخلاقية الإلهية، ولن تكون لها من ثم أي قيمة حقيقية عنده. إذن لن يصح أنه «يجب أن يفعل» ما يقوله الله. فمثلا، ماذا لو كنت أريد الذهاب للجحيم؟

إن نظرية الهدف تقوم من البداية على تحديد دافع عالمي للفعل الأخلاقي، لكي يمكنها بسهولة أن تؤسس لالتزامات أخلاقية معينة بوصفها صحيحة أو خاطئة. وبالإضافة، فباستخدام نفس المعنى الذي أثبت لأفعال مساعدة مثل «يجب» أو «يجدر» في حالات غير معيارية (ويصح ذلك مع ألفاظ أخرى، حيث يمكن استخدام «صح» و«خطأ» بشكل مكافئ)، تصبح نظرية الهدف أكثر معقولية طبيعيا - فهي لا تجعل الأخلاق غريبة. وهكذا، فالصيغة العامة هي؛ «يجب أن تكون أخلاقيا،

إن كنت ترغب بالعثور على السعادة الحقة الدائمة وتجنب مختلف أشكال الشقاء.» إن الصيغة العامة لأي عبارة أخلاقية معينة معقدةٌ، لكنها مشتقة دوما من هذا، مثل؛ «يجب أن تقول الحقيقة، ففعل ذلك يملك الآثار A، B، C... etc.، وعدم فعل ذلك يملك الآثار a، b، c... etc.؛ وأنت ترغب في الآثار A، B، C... etc.، ولا ترغب في الآثار a، b، c... etc..» أو بمعنى أكمل: فإن «ستقول الحقيقة بانتظام حين تملك النزاهة والتعاطف» تصبح «يجب أن تشجّع النزاهة والتعاطف، لأن امتلاكهما يملك الآثار A، B، C... etc.، وعدم فعل ذلك يملك الآثار a، b، c... etc.؛ وأنت ترغب بالآثار A، B، C... etc.، ولا ترغب بالآثار a، b، c... etc..»

هذا ما يمنح العبارات الأخلاقية قيمةَ حقيقة افتراضية قياسية، مما يسمح لها بأن تؤكد أو تفند كل ما يتطلبه الأمر لجعلها معيارية هي واقع أن (1) الجميع «يرغب في A، B، C... etc.، ولا ترغب بالآثار a، b، c... etc..» (2) وأن فعل ما ينص عليه يميل لأن يملك «الآثار A، B، C... etc.» وعدم فعله لأن يملك «الآثار a، b، c... etc.» وهكذا، فإن البحث التجريبي يمكنه التأكد إن كان الكذب، أو الفشل في تشجيع النزاهة والتعاطف، يملك فعلا الآثار a، b، c... etc.، وإن كان الصدق وما شاكله يملك فعلا الآثار A، B، C... etc.، إضافة إلى متى تحديدا. فمثلا، يمكن أن يفسر المرء تجريبيا الكذب الأبيض وأشكال أخرى من الخداع الأخلاقي، أو المستوى الفعلي للمخاطرة أو الاعتمادية في إنتاج الآثار المدّعاة (وهو عنصر من الدرجة التي يوصف عندها الشيء بالأخلاقية أو اللاأخلاقية)، وهكذا. وهذا النوع من البحث

Tele: @Arab_Books

سيكون مهمة مناسبة جدا لعلماء الاجتماع والإناسة. وبالمثل، فإن البحث التجريبي يمكنه التأكد إن كان كل شخص فعلا (وهو عارف تماما) يرغب في حصيلة ما دون أخرى (وهي الحقيقة المادية التي تؤسس للمعيارية)، وهي مهمة مناسبة جدا لعلماء النفس. وهكذا، فالأخلاق تقع تحت مظلة البحث العلمي، وأنا أقترح أن على «علم الأخلاق ethicology» أن يكون فرعا أصيلا من البحث العلمي، كآخر مجال علمي عظيم لما يبحث فيه بعد.

وهكذا، ومثل توماس نيجل، «أتصور الأخلاق فرعا من علم النفس» (MDAP، p. 323). ولسنا وحدنا، فهناك العديد من الأمثلة على الاستخدام الصاعد لعلم النفس في النظرية الأخلاقية (MDAP، p. 47، n. 147). ويجب أن ننادي بالمزيد. فقد جلس الأخلاقيون على الأرائك أطول مما يجب، وعليهم أن يتعاونوا مع العلماء ويجمّعوا بيانات واقعية. وعلى علم الأخلاق أن يلبي هذا النداء، ليقود إلى «ثورة فعلية في الأخلاق تتفرع عن تشرّبه لفهم أوفر في المعرفة التجريبية بعلم النفس، الإناسة، أو التاريخ» (MDAP، p. 35).

أما عن سبب عدم ظهور علم كهذا بعد، فأنا ألاحظ أمرين؛ الأول، أنه الأكثر والأدوم جدلا بين كل الموضوعات التي تبنّتها العلوم. كما أنه مشحون سياسيا وعاطفيا، ولذا فالخصومة والنزاع والتمسك اللاعقلاني بوثوقيات محببة قد منعتنا من رؤية البرنامج الضروري للبحث. كما أن الثقافات تخفي حقيقة الأخلاق خلف ستار العادات والتقاليد، مما يجعل التوصل للحقائق الأخلاقية أصعب. وبالمقارنة، فقد استغرق العلم وقتا طويلا كي يدخل مجالات أخرى صعبة ومثيرة

للجدل، كما يكشف ذلك تاريخ نظرية التطور، الكونيات العلمية، وأبحاث الوعي. كما يجب على هذا العلم أن يكون فرعا من علم النفس، الذي يعد أصلا من أحدث العلوم عهدا، وبهذا سيكون علم الأخلاق أحدثها على الإطلاق. فهو يعتمد على تماسك موقف علم النفس، وهو أمر لم يبدأ بالفعل إلا مؤخرا. وبنحو ما، فنسبة علم الأخلاق لعلم النفس كالإلكترونيات للفيزياء. فدرجة من التكامل والاكتمال في الأول ضرورية كي يبدأ الثاني.

يعترض البعض بأن مجال الأخلاق التوصيفي الذي يتضمن البحث عن «سبب جيد للتصرف»، مختلف كليا عن باقي العلوم، الوصفية التي تتضمن «أسبابا للاعتقاد» (MDAP، p. 9). وذلك غير صحيح. فأولا: الأخلاق استنتاج منطقي من الوقائع الثابتة، مما نعتقده حول حقائق العالم وقيمنا، ولهذا فهو **أيضا** يدور حول أسباب للاعتقاد ـ للاعتقاد بما يجب أن نفعله. ثانيا: فالهندسة، الزراعة، الطب، وكل العلوم التقنية، وحتى اللغة (تقنية ليست أوطأ من غيرها)، تتضمن استنتاجات توصيفية حول ما يجب علينا فعله (لتحقيق س في الظرف ص). ونظرية الهدف تعتبر الأخلاق تقنيةً ـ تقنية للتناغم الاجتماعي، من منظور أخلاقي أشد تقيدا؛ أما من منظور أوسع وأشد أساسية فهي تقنية للسعادة البشرية الفردية. ففي الحالة الأولى، قد نناقش الأخلاق ضمن سياق ديمقراطي معاصر (حيث يحدد «الأخلاقي» بالسلوك المؤثر على الآخرين)، وفي الحالة الثانية، نناقش الصنف الكامل للعبارات المعيارية.

2.2.6 النسبية الأخلاقية والنزاع الأخلاقي

ربما يلجأ مورلاند من ثم لاتهام الطبيعية الوجودية بأنها مقدّر لها أن تصبح نسبية أخلاقية واهنة أو مدمرة لذاتها، مما لا يترك أي أساس يقف عليه الناقد الأخلاقي. ولكن هذا ليس الحال هنا. فنظرية الهدف لا تبني القيمة الأخلاقية على الشعور العام أو صوت الأكثرية، أو حتى المواقف والتوجهات الحالية، بل على الوقائع الفعلية، وخصوصا المشاعر التي كان سيملكها كل شخص لو أنه كان (1) عارفا كليا بكل الوقائع الصادقة عن نفسه والكون، (2) ودقيقا إدراكيا في تحليله لهذه الوقائع.

بعبارة أخرى، فحين نعرف ما هو صحيح، ومنه نستنتج ما هو قيّم عندنا فعلا، سنجد أنفسنا متفقين جميعا حول مجموعة محددة من الأشياء القيّمة. وهذا يقتضي مجموعة محددة من المبادئ السلوكية، وبفضل هذا الاتفاق العالمي، ستكون لهذه الأشياء قيمة موضوعية، وهذه السلوكيات تصبح موضوعيا صائبة وخاطئة. ذلك أن قيمتها أو صوابها أو خطأها سيكون حقا عند الجميع، ولن تستند هذه الحقيقة على ما يقدّره أي أحد في أي وقت كان، بل على ما كان ليقدره كل شخص في ضوء الظروف المناسبة لإصدار حكم دقيق حول حقيقة أي عبارة.

بالطبع، فحيث أن القيم تشير، بحكم التعريف، إلى مواقف يلتزم بها أفراد، فلا يوجد أي معنى يمكن أن تكون القيم فيه موضوعية. ذلك أن القيم تشير إلى خبرات الفرد، وكل الخبرات في النهاية ذاتية ـ وليست مشتركة إلا لدرجة أن العالم نفسه، الفسلجة، الأعضاء الحسية، والجهاز العصبي نفسه مشترك. ولكن حقيقة أن كل القيم «ذاتية» بمعنى انتمائها

لفرد ما، لا تقتضي أن لا شيء من هذه القيم «موضوعي» بمعنى كونه مشتركا عالميا (عدا كونه متجسدا ماديا في أدمغة من يقدّرها).

وهكذا يمكننا تفسير كل نزاع وتقدم أخلاقي. لأننا حين نحاول المجادلة بأن أحدهم مخطئ حول مقدمة أخلاقية، سنجد أنفسنا دوما نجادل بأحدى طريقين: إما أن نلاحظ كيف أن فهمه للوقائع خطأ، أو نلاحظ أنه استنتج القيم الخطأ من الوقائع الفعلية. وكلاهما استدلال صالح. فمثلا، نقول للنازي أن اعتقاداته، كالقول بأن اليهود ليسوا بشرا وأنهم يخططون للسيطرة على العالم، خاطئة واقعيا، ومن ثم فأخلاقه تجاه اليهود مخطئة. كما نقول للنازي أيضا أنه حتى لو صح اعتقاده بأن اليهود ليسوا بشرا، فلن يعني ذلك منطقيا أن حياتهم بلا قيمة، إذ حتى غير البشر (وكذلك الجمادات) يمكن أن تملك قيمة، والقيمة الخاصة المنسوبة للبشر ليست على أساس نوعهم، بل على أساس صفات يمكن أن يشتركوا فيها مبدئيا مع أنواع أخرى، ويشترك النازيون فيها، كأمر واقع، مع اليهود، حتى لو كان اليهود فعلا نوعا مستقلا في الحالة الأولى، فأخطاء التفكير المنطقي من الوقائع، أو المعتقدات الزائفة عن الوقائع، تنتج استنتاجا أخلاقيا خاطئا حتى حين تكون قيمنا صحيحة. وفي الحالة الثانية، فأخطاء التفكير المنطقي من الوقائع، أو المعتقدات الزائفة عن الوقائع، تقودنا لتبني مجموعة غير صحيحة من القيم، وتنتج استنتاجات أخلاقية خاطئة حتى حين تطبق هذه القيم بنحو صحيح على الوقائع الفعلية في كل حالة خاصة.

ولهذا، فهناك على الأقل أربعة أنواع من الخطأ الأخلاقي؛ أخطاء التفكير في حالات خاصة، وأخطاء الوقائع فيها، ثم أخطاء التفكير في

Tele: @Arab_Books

تركيب نظامنا القيمي، وأخطاء الوقائع في تركيب كهذا. وهذه الأخطاء الأربعة متكررة ومتشابكة حتما، لأننا كثيرا ما نكون جاهلين أو مخطئين حول حقائق أو استنتاجات مهمة في أي حالة من القرار الأخلاقي (وكثير منا كذلك في بناء رؤيتنا الكونية، التي نستمد منها نظامنا القيمي). ودور الفيلسوف والناقد الأخلاقي أن يرصد ويصحح هذه الأخطاء، مشيرا إلى كيف لا تستفيد السعادة البشرية الفردية من قيم منقوصة معينة، وكيف أن الاعتقادات المتناسقة مع الوقائع الحقة تقود لاستنتاجات مختلفة، لا حول القيم السليمة التي نتبناها فحسب، بل وكل الموضوعات الأخلاقية، مهما كانت القيم التي تبناها المرء.

إن أسباب هذه الأخطاء متعددة، تتراوح بين الجهل والنزق من جهة، والتشوش والالتزام المسبق بعقائد باطلة من جهة أخرى. والتقدم الأخلاقي هو حصيلة لتجاوز هذه الأخطاء وأسبابها، وتطوير نظام قيمي مشترك أقرب وأقرب إلى الأفضل معياريا للجميع. كما يقدم بويد (MDAP، pp. 128 ـ 30) قائمة موسعة نسبيا للأسباب الطبيعية للخلاف والنزاع الأخلاقي، وهو أمر وثيق الصلة بنفس القدر في نظرية الهدف، يضيف أو يوسع على ما قلته للتوّ.

2.2.7 تعريف الخير والشرّ

كما يُتّهم الطبيعي الوجودي بأنه يستخدم مفردات «خير» و«شر» دون مبرر، حيث أنها لن تملك معنى إلا بوجود إله، أو هكذا يقول الاستدلال (Moreland، Scaling، pp. 240 ـ 248). ولكن حين نمحّص كيف يستخدم الناس هذه الكلمات فعلا، سنجد أن الوضع مختلف جدا.

إذ يمكن وصف ما تشترك فيه كل الأشياء التي يسميها الناس «خيرا» بالفعل بأشد اختصار بأنه «لطيف»، «نافع»، أو ببساطة «حميد» (بالمعنى الإيجابي)، في حين تكون المفردات المكافئة لـ«شرّ» هي «حقود»، «خبيث» أو «مضرّ». مما لا ينكر أن «شر» كلمة صاغها البشر كي يشيروا إلى «أي شيء يحدث ضررا أو أذى»، أي ما يعد «مؤذيا، مضرا؛ يميزه أو يرافقه البؤس أو المعاناة»؛ وبالمثل، فقد صاغ البشر كلمة «خير» كي يشيروا إلى ما يعد «صحيا، نافعا، خاليا من العناء أو الألم، مرغوبا»، وفقا لمعجم ويبستر الجامعي.

بعبارة بسيطة، فالخير هو ما يساعد الناس، يشفيهم، يغذيهم، يحسّنهم، أو يحميهم؛ أما الشر فهو كل ما يؤذيهم. وهكذا صنّف الاتفاقُ البشري الأمورَ ببساطة، وبنحوٍ منطقي. من العبث أن يقال إنه لا يمكن للناس الحديث عن ذلك إن لم يوجد إله. فمن الواضح أن بوسعهم استخدام اللغة كيفما شاؤوا. وهذه الحدود التي وصفناها واقعية، واستجابة البشر لها يمكن تفسيرها طبيعيا.

ولكن ينبغي هنا رسم تمييز بين الخير والشر الأخلاقي، والخير والشر «المجرد». فالسرطان مثلا شر، لكنه ليس شرا أخلاقيا، فاللاأخلاقية لا تتسبب به، ولا هو بأي معنى «لا أخلاقي» (وفقا للطبيعية على الأقل). وعلى العكس، فالخير والشر الأخلاقي هما ما يمكن أن يرتبط بنحو مهم بالعبارات الأخلاقية. وكما ناقشنا في أعلاه، فهي عادة ما تكون مجموعة جزئية من كل العبارات المعيارية، وفقا لاتفاق محلي ما، وحتى لو فضّل مجتمع ما أن لا يعتبر شراً ما من الشر الأخلاقي، فسيظل كذلك رغم هذا. ذلك أنه مهما عرّف المجتمع الخير والشر «الأخلاقي»، فسيظل

Tele: @Arab_Books

ذلك مجموعة جزئية من كل الخيرات والشرور التي تعرّف ببساطة، عبر الاتفاقات البشرية في كل مكان، بوصفها حميدة أو خبيثة. فكل ما يملك آثارا حميدة عموما على البشر هو خير، وكل ما يملك آثارا خبيثة هو شر، رغم أن أشياء عديدة تمزج بين الاثنين بنسب متفاوتة.

ومما يزيد من قيمة نظرية الهدف أنها تفسر سبب وجود أي ترابط بين الخير الأخلاقي والخير العام، والشر الأخلاقي والشر العام. حيث لا تتعلق العواقب الاجتماعية الواضحة لسلوك المرء بنفعه أو ضرره الشخصي فحسب، بل إن النزاهة والتعاطف متعلقان بالصالح الإنساني مباشرة، فالعطوف يرغب بأن يكون لطيفا (فاللطف يعود على الجميع، بما فيهم الفاعل، بالبهجة، أما الخبث فيعود بالألم)، في حين يكون لتخلي المرء عن نزاهته آثار خبيثة على المجتمع والذات أيضا (إذ يتسبب في بغض الذات أو المرض العقلي)، خلافا لمنافع تقدير الذات والنظم الاجتماعي التي توفرها النزاهة.

وبالمثل، فحين نحدد ما هي الأشياء الخيرة والشريرة معياريا بحق، يمكن أن نميزها عن تلك المرغوبة أو غير المرغوبة، أو المحبوبة أو المبغوضة فحسب، عبر الإشارة إلى قيم أقل عالمية، كالمبادئ الشخصية والأذواق الجمالية. وهكذا فيمكننا بوضوح أن نقتصر في استخدامنا لكلمات ثقيلة مثل «شرّ» لتصف فقط ما هو مضر عالميا بالفعل، وننسب هذه الصفة بنحو لائق.

كما يترك ذلك لنا إجابة على «استدلال السؤال المفتوح» عند مور، وهو أنه، حيث س هي «السعادة البشرية العظمى»، وف هو «الخير»،

Tele: @Arab_Books

فللمرء أن يسأل: «نعم، أنا أرى أن س هي ف، ولكن ألا يوجد عندي مجال للتساؤل عما إذا كان س خيرا بحق، وإذا كان علي تنظيم حياتي وفقا لذلك؟» بعبارة أخرى، هل من المعقول أن أسأل «إن كانت سعادتي الشخصية القصوى خيرا بحق، وإن كان علي تنظيم حياتي وفقا لذلك؟» ومن الواضح أنه لا معنى لسؤال كهذا. فإن كان عليك ألا تنظّم حياتك وفقا لسعادتك الشخصية، فأي قيمة تبقى لها إذن؟ أي دافع سيكون لديك للمضي في مسار مدمر للذات كهذا؟

على مورلاند أيضا أن يتفق أن لو كان الإيمان بالمسيح لا يقود إلى سعادة المرء القصوى (كالنعيم الأبدي)، فلن يكون هناك معنى كبير لأن تكون مسيحيا. وبالفعل، فلو عرف الجميع كحقيقة أن المسيحيين سيحترقون في الجحيم للأبد، فمن المحال أن نجادل بأن المسيحية خير، وأن على المرء تنظيم حياته وفقا لها. وهكذا فمن الجلي أن السعادة هي الخير الأعظم، ولهذا يمكن للأشياء أن توصف بأنها «خير» فقط لو ارتبطت بالسعادة. والاتفاق البشري يثبت ذلك، حيث يستخدم «الخير» دوما للإشارة لما يعتقد بأنه لطيف، لأنه يساهم بشكل مهم في سعادة العالم.

للمزيد اقرأ:;Aristotle's Nicomachean and Eudemian Ethics Landau، Whatever Happened to Good and Evil (2003); and _ Russ Shafer .(Richard Taylor، Good and Evil: A New Direction (1999

2.2.8 التفكير الأخلاقي والحدس الأخلاقي

وأخيرا، كيف تفسر الطبيعية حقائق التجربة الأخلاقية البشرية؟ حيث أننا لسنا قادرين على التفكير في المسائل الأخلاقية فحسب، بل وتخمين

Tele: @Arab_Books

الأجوبة الصحيحة. فمن أين يأتي هذا الحدس الأخلاقي الفطري، وهل لنا أن نثق به؟ والجواب الطبيعي (كما وصفناه في III.9.1، «**الفكر× الحدس**») أن كل نوع من الحدس هو مهارة كباقي المهارات، صقلها مطولاً التهذيب، التعوّد، والممارسة. وهكذا فوثاقتها ستعتمد كليا على ما إذا بنيت بشكل صحيح، ومدى تطورها وتدريبها. ولكن رغم أن نجارا ماهرا قد يكون قادرا على تخمين السبيل الصحيح لبناء منزل، فإن خطة بناء متصوّرة بعناية قد تصحح أو تحسّن من أحكامه. ولهذا فثمة دور للتفكير الأخلاقي كتدقيق وكممارسة للحدس الأخلاقي.

ومع ذلك فالحدس الأخلاقي ضروري. فالسؤال عما هو صحيح، وما هو أخلاقي، في كل حالة خاصة، تعقّده حقيقة أننا نجهل معظم ما نحتاج لمعرفته للإجابة على السؤال. فقدرتنا على توقع المستقبل محدودة جدا، لكنها ضرورية كليا لأي جواب حاسم حول ما هو صواب أو خطأ. وقدرتنا على معرفة الأفكار الخفية للآخرين محدودة أيضا، وضرورية أيضا، وهكذا. ولهذا، فإن القدرة على فعل الصواب، بل ومعرفة الصواب، تعتمد على حكمة المرء ومعرفته، التي لن تكتمل أبدا. فالحد الذي ستصل إليه في معرفة عواقب ما تفعله، وأهمية ما تجسّده وأنت تفعله، يحددان الدرجة التي يمكنك عندها التمييز بين الصواب والخطأ في كل حالة، ومن الصعب أن تحدد ذلك كتابةً. وذلك يصح أكثر حين نكتشف أن القرارات الأخلاقية عادة ما يجب إنجازها بسرعة، وكثيرا ما لا تترك وقتا كثيرا للتفكير العميق، ناهيك عن تدقيق الوقائع.

ولهذا فتعقيد التفكير الأخلاقي، كتعقيد سائر الحرف والمهن، كثيرا ما يستبدل بقواعد مريحة سهلة التطبيق، يعتقد خبراء مختلفون أنها

الأنفع أو الأشمل. ولكن حيث لا يمكن لأي شخص أن يحسن شيئا عبر تعلم القواعد فقط، فالأخلاق الحقة ليست موجودة فيها، بل في الحكمة والحدس. حتى لاعب الشطرنج يجب أن يعرف أكثر من قواعد اللعبة فقط كي يعد لاعبا ماهرا. ولكن في الأخلاق، لا يمكنك تثبيت القواعد حتى. فأي قاعدة يمكن أن يظهر لها استثناء. لا تقتل ـ ولكن ماذا عن قتل شرير لإنقاذ بريء؟ وكل قاعدة ثابتة ستعاني من عيوب الالتباس. فماذا لو قتلت بالخطأ؟ إن القواعد مفيدة لأنها تسمح لنا بالتصرف بسرعة حين يعوزنا الوقت للتفكير مليا. وحين نتدرب على القواعد لمدة كافية، فستصبح غريزية، ومن ثم أكفأ بكثير ـ بافتراض أن هذه القواعد جيدة في المقام الأول. ذلك أن هناك أمورا كالأفكار السيئة التي تبدو جيدة لأول وهلة، ثم يمكن أن تستحيل لعادات سيئة يصعب علينا كسرها حتى لو اكتشفنا عيوبها.

وهكذا، «فالحدس» اسم آخر للمهارة، ومع أن المهارة يمكنها «التفكير» أسرع من العقل، فهي لا تصل لمستواه ـ خصوصا لو كانت مدربة خطأ من البداية. وهكذا فإن امتلاك العقل كمدقق لأنفسنا أمر ضروري، وهو كذلك كمرشد لنا عبر تنمية حدسنا الأخلاقي في المقام الأول. ولكن حين نحتاج للبدء في تمحيص إدراكي لمعتقداتنا الأخلاقية، فعلينا أن لا نحاول مطولا أن نبحث عن الحقيقة الأخلاقية في القواعد، فهي ليست سوى ذرائع اصطناعية، «مبادئ عملية» صيغت لأجل حالات يجب علينا فيها التصرف دون تفكير. يجب أن نبحث عن الحقيقة الأخلاقية في مبادئ أوسع، مثل ما يعرف «بالقاعدة الذهبية»، الموجودة في كل الأديان والفلسفات الأخلاقية تقريبا في كل الثقافات

عبر التاريخ. فقد كان يسوع مثلا يردد مثلا يهوديا قديما حين قال «عامِلوا الآخَرينَ مِثلَما تُريدونَ أنْ يُعامِلوكُم» وكان كونفوشيوس يسجل مقولة صينية قديمة حين كتب «لا تَفعَلوا مَعَ الآخَرين ما لا تُريدونَ أن يَفعَلوا مَعَكُم». وكان كلاهما يردد فكرة عقلانية جدا ومستمدة من الفضيلتين الأساسيتين للسعادة البشرية؛ التعاطف (أن تضع نفسك في موقف غيرك) وحس النزاهة (أن تكون في ذاتك ما تتوقعه من الآخرين). ويمكن من مبادئ كهذه أن نشتق قواعد أخلاقية ثم نتوصل عقلانيا لاستثناءات مناسبة لهذه القواعد، معتمدين على تفكير وحدس مدرب جيدا، يعملان يدا بيد.

2.3 التخلص من بعض معضلات الميتا أخلاق

مع أن مورلاند لا يؤكد عليها، فبعض الفلاسفة يؤكدون أسئلة «ماذا لو» المحتومة، التي تفترض ظروفا غريبة لتحدي نظام فكر أخلاقي. وسأتناول مثالين من هذا الصنف، لإثبات أن نظرية الهدف للقيمة الأخلاقية يمكنها عموما مواجهة تحديات كهذه.

2.3.1 ماذا عن الانتحار الأخلاقي؟

على سبيل المثال، يُسحب هذا السؤال تكرارا وينفض عنه التراب. «ولكن ما النفع التطوري، أو حتى الشخصي، من القفز على قنبلة من أجل رفاقك؟» ولا يمر مورلاند عليه إلا لماما (Scaling، pp. 128 ـ 9). بمعنى: حيث أن العديد من الناس يعتقدون أن الانتحار أحيانا ليس صوابا أخلاقيا فقط بل وملزم أخلاقيا حتى، ولا يبدو أن الانتحار يوفر أي نفع إطلاقا، فلا يمكن للتطور أن يفسر هذه الرؤية.

ولكن الانتحار يوفر فعلا بعض المنافع، كما نعرف العديد من الحيوانات التي تنتحر أو تضحي بنفسها. وليس من الصعب أن نفهم السبب: فهو يساعد في الحفاظ على النوع. ولدى البشر أكثر من مجرد نوع كي يحافظوا عليه، فقد بنينا بنيانا ثقافيا عظيما، من المعرفة والمثُل، من الأنظمة السياسية والاقتصادية والإبداعات الفنية، هو في بعض الأحيان أعلى قيمة حتى من الأبدان التي تحمله. وليس من الصعب أن يكون بعض الناس مستعدين للموت لأجله. فهذا، بعد كل شيء، هو ما يجعل النوع البشري نفيسا وقيّما لهذا الحدّ، ربما بنحو فريد في الكون بأسره.

ولكن ينبغي النظر أيضا إلى علم النفس الشخصي لكي نفهم حقا قيمة الانتحار الأخلاقي. فحياة من الفشل والجبن لا تستحق العيش، وحين نكتشف أن موقفا ما يواجهنا، والخيارات الوحيدة فيه هي إما الموت أو الشقاء الأبدي، فالموت أولى. إذ هناك فعلا أمور هي أسوأ من الموت، كالعذاب الأبدي، تدمير من نحب، أو التخلي عن المثُل التي تجعل لحياتنا معنى. وهناك أمور تستحق الموت لأجلها، كالحفاظ على حياة شخص أو شيء تحبه أكثر من الحياة ذاتها.

في النهاية، فالانتحار الأخلاقي معقول ضمن الطبيعية، حيث أن الموت نهاية لكل خوف وألم، ولكل إحساس مطلقا، ولا يوجد ما نخشاه من نهاية الخوف نفسه. لا بد أن يكره المرء ويعارض بالتأكيد قدوم الموت، لأن الحياة السعيدة قيّمة جدا والسعي للحفاظ عليها يظل معظم الوقت رهانا على المستقبل. ولكن حبنا للحياة وحربنا ضد الموت يجب ألا تعني قلقا مزمنا حوله، سواء أخترناه أو لا. فحين

نستنفد كل الخيارات، ونستنتج من ثم ألا أمل مستقبلي في السعادة، يصبح الموت خيارا مقبولا. وبالفعل، ففي حالات مثل القنبلة، حيث ستموت بأي حال لكنك تملك خيارا في أن تنقذ أو لا تنقذ حيواتٍ عبر ذلك، فلن يؤدي الانتحار الأخلاقي لخسائر إضافية، بل لربح صافٍ.

في الختام، فعلى المرء ألا يفترض أن المعتقدات الأخلاقية للجميع صحيحة، وخصوصا حول الانتحار. فكثيرا ما يعظم الانتحار كفعل أخلاقي وهو ليس كذلك واقعا ـ فهو في أكثر الأحيان، وبأفضل الأحوال، فعل فوق نداء الواجب الأخلاقي وعداه (فعل «فوق أخلاقي»)؛ وأسوأ من ذلك، بلا هدف؛ أو الأسوأ مطلقا، لا أخلاقي. فالظروف الملزمة للتضحية الكاملة بالذات نادرة جدا. وحتى الظروف التي تبرره فحسب، دون أن تلزم به، ليست شائعة على الإطلاق. يمكن للطبيعية الوجودية أن تتعايش مع فكرة الانتحار الأخلاقي بما يكفي، وهي تقوم بذلك إلى حد عقلاني جدا، دون أن تطالب الناس أو تتوقع منهم الكثير أبدا.

وهذه نقطة يمكن أن تنطبق على العديد من الاعتراضات غير المهمة على الأخلاق الطبيعية، فإن لم يكن أمر ما معقولا كاعتقاد أخلاقي وفق هذه الرؤية، فيحتمل أنه ليس رؤية أخلاقية بأي حال. يحاول المسيحيون الإنجيليون مثل مورلاند أن يقنعونا بأن الإجهاض في بداية الحمل أو الجنس المثلي أمور لا أخلاقية، لكننا نعتقد أنها ليست كذلك. ويحاول يسوع، كما صورته الأناجيل، أن يقنعنا بأن السماح للناس بضربنا وسرقتنا أمر أخلاقي (متى 5:38 ـ 42)، أو أن المغفرة لمجرم خمسمئة وتسعة وثلاثين مرة أمر أخلاقي (مثلاً متى 18:21 ـ 22)، أو أن التنازل عن كل ثروتك ووقتك للتخفيف عن الفقراء أمر أخلاقي (متى 19:16 ـ

24). ولكننا نعتقد بأن هذه الأمور في أفضل الأحوال فوقأخلاقية، ومن غير الأخلاقي أن نتوقع سلوكا كهذا من أحد.

2.3.2 ماذا عن الفضائيين الغرباء والروبوتات السيكوباثية؟

تأمل سؤالا آخر من هذا الصنف. فقد جادلت بأن القيم تصبح معيارية (ومن ثم «أخلاقية») عبر كونها ضرورية أو مفيدة للسعادة الفردية، التي يرغب فيها الجميع. ولكن ماذا عن الذين لا يرغبون في السعادة؟ ماذا عن السيكوباثيين؟ ماذا عن الفضائيين الغرباء الذين تطوروا بنحو مختلف عنا؟ ماذا عن الروبوتات العاقلة عديمة المشاعر؟ وهلم جرًّا.

بالطبع، قد يوجد نوع ما من الوحوش الفضائية العاقلة التي لا يمكن إقناعها بأي مما قد تقوله. وتخطر على بال المرء أعراق الوحوش في أفلام مثل Aliens وStarship Troopers. ولكن ليست لهذا أي علاقة مطلقا بكيف يجب علينا أن نحيا كبشر. فالأخلاق ضرورية لسعادتنا، وإن لم تكن كذلك عند كائنات أخرى. ومع ذلك، فإن نظريتي حول تطور الأنواع الأخلاقية (المقطع V.2.2.1، **«تطور القيم الأخلاقية»**) تنطبق أيضا على أعراق الفضائيين. وهكذا فيمكن أن نتوقع أن معظم تلك الأعراق قد طورت قيما أخلاقية أساسية مشابهة فعلا لقيمنا، ببساطة عبر قوى تطورية متقاربة ـ وذلك يصح أكثر لأن حضارة تجوب الفضاء لا يمكن أن تبنى من الصفر، ناهيك عن أن تستدام، على يد مجتمع خائن قاسٍ. وبالمثل، فيمكن أن نصمم الروبوتات على أساس البشر، مما يجنبنا أي تساؤل عن الفروق التي تجعلها غريبة. وإلى جانب هذه الأمور، فإن الاستثناءات النادرة، الشاذة بكل وضوح، لا تبطل

قاعدة معيارية. فمثلا، هناك إجراءات معيارية محددة لزراعة الذرة، ولكن نظرا لبعض الظروف المناخية النادرة والشاذة حقا، فقد لا تنطبق هذه القواعد. وهكذا فحقيقة أنه قد يكون هناك بعض الناس الذين لا يرغبون في السعادة، لن تؤثر على معيارية القيم الأخلاقية عند البقية منا، بل عندهم فقط.

هل السيكوباثيون تحديدا هذا النوع من البشر؟ فالسيكوباثيون (ويعرفون أيضا «بالسوسيوباثيين») يبدو بكل تأكيد أنهم استثناء للقاعدة، فهم كائنات واعية تفتقر لأي قيم مشتركة مع سائر البشر، يمكن بفضلها التأسيس لحقيقة العبارات الأخلاقية. وهكذا، سأسمح «بالوحش» كاستثناء لنظريتي عن المعنى الأخلاقي، وأقبل بحالة افتراضية عن كائن واعٍ مغترب جدا عن الوجود البشري العادي بحيث يتجاوز الخير والشر، كالعنكبوت أو سمك القرش. ولكن هذا الكائن لن يكون مستحقا لتعاطف أو تقدير أزيد مما تستحقه كائنات خطرة كهذه ـ ولهذا فإن الأسلوب الذيّ عوملت به في Aliens و Starship Troopers أكثر من مناسب. فسيكونون غير قادرين على استحقاق الوضع الكامل للكرامة الأخلاقية، وسيكون ذلك أقرب ما يمكن للشياطين الحقيقيين. ولدى بويد المزيد مما يقوله عن السيكوباثي وعدم أهميته في معيارية القيم الأخلاقية (MDAP، pp. 130 ـ 2). كما تتقبل أنظمة عديدة للاهوت المسيحي بالفعل وجود كائنات كهذه؛ فالشياطين مدانون بكونهم أشرارا، وغير قادرين، خلافا لنا، على الهرب من صحبة الشيطان بفعل إراديّ حر.

ولكن هل يوجد فعلا وحش كهذا؟ فبعد كل شيء، ما الخلل عند

السيكوباثيين؟ هل فعلا لا يكترثون إن كانوا تعساء؟ أو هل يحققون السعادة، لسبب ما، عبر السلوك اللاأخلاقي؟ يتحدث العديد من الخبراء المبرزين الذين عملوا مع السيكوباثيين وحاولوا علاجهم، عن أن مرضاهم يحفظون المظاهر، وهم في الحقيقة يكرهون أنفسهم ووجودهم ويعيشون عموما حيوات تعيسة، مسكونين دوما بالرهاب والوحدة. وقد يصل الأمر ببعضهم للاعتراف بذلك صراحة ـ وليس هذا فحسب، بل والاعتراف بأنهم يكرهون حقيقة أنهم لا يستطيعون التخلص من أنماط سلوكهم السيكوباثية ولا يمكنهم مشاركة العواطف التي يتمتع بها الآخرون.

رغم أن العديد من السيكوباثيين قد قالوا بأنهم سيقبلون بسعادة أي علاج قد يصلحهم، فما من علاج معروف. وحتى اليوم لا يوجد دواء لهذا المرض، الجيني جزئيا (فهو مشترك بين التوائم أكثر مما تتوقعه الصدفة، وأكثر شيوعا لدى الرجال منه لدى النساء) والناتج جزئيا عن بيئات والديّة غير كفوءة (للفضوليين، فالسبب الرئيس يبدو أنه بيئة مستدامة من التضارب في الثواب والعقاب). وبهذا المعنى فإن نظريتي تنطبق حتى على السيكوباثيين، فالسلوك الأخلاقي ضروري حتى لسعادتهم، ولكن نظرا لاضطراب عقلي، فهم غير قادرين على تطوير الآليات التي تنتج السلوك الأخلاقي، ولذا فهم عالقون في الشقاء.

3. استنتاجات أخلاقية: كيف يترابط كل ذلك

خلال تهجماته على الميتا أخلاق العلمانية، يفشل ج.ب. مورلاند في التفكيك بين كلمات **المعنى**، **الهدف**، و**القيمة**. مع أن معانيها مختلفة

قليلا. ففي مفرداتي، تملك الحياة معنى إلى الدرجة التي تكون لها أي أهمية أو اعتبار عند أي شخص، وتملك هدفا إلى الدرجة التي تُستَغل بها لأي غاية إبداعية، وتملك قيمة ذاتية إلى الدرجة التي قد يقدّرها كل شخص عاقل وعارف لو كان على علم بكل الوقائع، وكانت قدراته الإدراكية تعمل دون خلل. فمن الالتماس الخاصّ أن المعنى، الهدف، والقيمة يجب أن تكون كونية أو متعالية أو أي لفظ قد تستخدمه معها، فمادام للحياة أي معنى، قيمة، وهدف، فهي تملك المعنى، القيمة، والهدف. و.هـ.م.

وخلافا لادعاء مورلاند، فقد أثبتت أن الطبيعية الوجودية يمكن أن تفسر وتبرر رؤيةً أخلاقية للحياة بنحو أكثر من مناسب. كما استنتجت أن الطبيعية توفر النظام القيمي الأكثر عقلانية، الأكثر تأكيدا، الأكثر تكيفا، والأكثر عالميا، نظاما معقولا كفئا، ومثاليا للتقدم نحو عصر تنوير جديد. لقد قال الإنسانويون العلمانيون دوما بأن تربيةً وأسلوبَ حياةٍ عمليا وفلسفيا، وحياة عائلية صحية، أمورٌ ضرورية لشفاء النقائص الأخلاقية في أي مجتمع. وذلك صحيح كليا. والاعتقاد بالمسيح لا علاقة له أبدا بهذا الشأن، كما يثبت التاريخ. بل أن البعض يجادل بأن التأليهية المسيحية تخلق مشاكل أكثر للنظرية الأخلاقية مما يحل (انظر مسرد المقطع أدناه).

وفي الختام، قد يتساءل الفلاسفة كيف لهم أن يصنّفوا هذا النظام الأخلاقي. ولذا سأختم بقائمة من الأسماء والمصطلحات التي أعذر القارئ العادي لو تجاوزها. فضمن نظرية الهدف، فالأخلاق أقرب ما تكون إلى تقنية، ويمكن للمرء أن يسميها تقنية للسعادة. ومثل أساليب

Tele: @Arab_Books

زراعة الذرة، فهناك أكثر من طريق صحيح لفعل الأشياء، ولكن هناك طرق أفضل وأخرى أسوأ، وربما حتى الطريق الأفضل، ويختلف ذلك حسب الظروف، ولكن في كل الأحوال فإن طبيعة الكون نفسه هي ما يحدد ذلك، وليس الرأي البشري. وحقيقة أن تقنية أخلاقية جيدة أفضل في ضمان السعادة البشرية من تقنية سيئة هي حقيقة مستقلة عن اعتقاداتي، مشاعري، أو تمنياتي أنا أو أي أحد. وهكذا، فنظرية الهدف نظام أخلاقي موضوعي لا ذاتي، حتى مع أنه مشتق بالكامل من طبيعة الوجود الواعي، ولهذا فالأخلاق لا توجد منفصلة عن وجود الكائنات الواعية. ورغم أنها قائمة على رغبة بشرية ذاتية في الأساس، فهي تستند فقط على رغبة **عالمية**، بمعنى أنها موضوعية بمعنى علائقي لا مطلق. كما تملك ميزة التوفيق بين النظريتين الذاتية والموضوعية في الأخلاق، حاصلة على منافع الاثنين لا عيوبهما.

وبالمثل، فهي نظرية واقعية، حيث أن العبارات الأخلاقية تصف وقائع فعلية عن البشر والكون من حولهم، يمكن اكتشافها عبر البحث التجريبي الموضوعي. وأنا لا أقبل برجل القش الذي قدمه سايمون بلاكبيرن عن «الواقعية»، حيث يقال بأنه يعني أن القيم خارجية عن البشر.(«How to be an Ethical Antirealist،» MDAP، pp. 167 ـ 78) والواقعية الموضوعية لا تعني ذلك. بل تعني فقط أن القيم توجد بنحو مستقل عن الآراء والمعتقدات البشرية. فالقيم هي أنماط العلاقة بين سعادتنا والأشياء بالقوة والفعل، الأفعال، والعواقب في الكون، أنماط يجب أن ندرب أنفسنا على رصدها، تماما كما ندرب أنفسنا على رصد نوتات معقدة في قطعة موسيقية. ولكن حقيقة أننا نفكر بأنها ترتبط بالأشياء (لا

في أدمغتنا، وفي إدراكنا للعلاقات المعقدة التي تتضمننا) هي فعلا وهم إدراكي تصوّره وتفسّره »إسقاطية« بلاكبيرن بنحو لائق.

وفاقا لتحليل جون مكدويل، فنظريتي تقدّم القيمة كصفة ثانوية لا أولية (مستعيرا تقسيما عتيقا بعض الشيء). فهو يعقد مقارنة مناسبة بين النسبة المشروعة وغير المشروعة للألفاظ «قيّم» أو «صائب» أو «خيّر» إلى ظواهر قيّمة، والنسبة المشروعة وغير المشروعة، للفظ «مخيف» إلى ظواهر مخيفة « (John McDowell، «Values and Secondary Qualities، MDAP، pp. 201 ـ 13). فلا يوجد أمر متأصل في شيء ما يجعل منه مخيفا، فتخويفه أمر نسبي كليا للشخص الذي يشاهده. ورغم ذلك، فصفة «مخيف» هي خصيصة يملكها فعلا شيء ما حين يوضع في علاقة مع شخص مهدد به واقعا. وكذلك الحال مع ألفاظ القيمة، وهي رغبات يوجهها الهدف، متأصلة في الشخصية، ومتجذرة فينا، يحدث أنها تركز على وقائع خارجية محددة، يعتقد من ثم أناس مثل مورلاند أنها مسكونة بقيمنا المُسقَطة.

كما تستوعب نظرية الهدف الحدسَ الأخلاقي، وهو مثل أي مهارة أخرى؛ وهكذا فإن هذه النظرية تجمع بين أفضل ميزات الإدراكية واللاإدراكية. فيمكن للمزارع أن يحدس أفعالا صحيحة في زراعة الذرة، في تناسب طردي مع مهارته وخبرته وصواب معرفته العامة، وكذلك يمكن للإنسان بالنسبة للتفكير الأخلاقي، دون مشاركة التفكير المدروس أو الوعي بقيمة الحقيقة لعبارات أخلاقية محددة. ومع ذلك، فلكل العبارات الأخلاقية قيمة حقيقة يمكن إدراكها. كما توحّد نظرية الهدف بين الأخلاق الواجبية والعاقبية تحت مظلة نظرية تقوم على

الفضيلة، حيث ترتبط النزاهة بالهموم الشاملة لمنظّرين مثل كانط، ويرتبط التعاطف بالهموم النفعية لمنظرين مثل ميل، لكننا لا نقع بأي حال في آرائهما المتطرفة.

وفي الختام، فيمكن لنظرية الهدف أن تستوعب بسهولة «العاقبية التوازنية» عند ريتشارد بويد (Richard Boyd، «How to Be a Moral Realist،» MDAP، pp. 105 ـ 35). في الواقع، فإن الجانب الوحيد الذي أرفضه يقينا من نظريته هو إنكاره للأَنَوية egoism. فنظرية الهدف ليست أنوية فحسب، بل لقد جادلت أنه ما من ميتا أخلاق ناجحة قد تكون إلا ذلك. ومع ذلك، ستظل نظرية الهدف تستثني الأنانية كدافع أخلاقي صالح، ولهذا فليست أنانية. فالسلوك الأناني (كالعناية فقط، أو في المعظم، بنفسك) هو مجموعة جزئية مختلفة من السلوك النافع للذات عما تنادي به نظرية الهدف، ولا تكافؤ بينهما بالتأكيد. فلو اشتركت في أفعال مضحية ومنكرة للذات، لو حافظت على الاهتمام بالآخرين في قراراتي، فلست أنانيا، حتى لو تصرفت بهذا النحو من باب النفع الذاتي. فسأظل شخصا جيدا حتى لو كنت لطيفا لأنه يعجبني ذلك، أو نزيها لأني أقدّر سمعتي. فالتعاطف والنزاهة يتعارضان بالتأكيد مع الذاتية والأنانية بطرق عديدة، ولكن كل شخص يملك أسبابا نافعة للذات (أو أنَوية) لأن يكون متعاطفا ومتّسقا (كما أثبتت في المقطع **V.1.1**، «**هل لا يملك الإنسانويون العلمانيون أي سبب للأخلاق؟**»). وهكذا فمع أنه يمكن أن تدعى نظريتي بالأَنَوية، ستظل تدعم التعاطف والنزاهة بوصفها القيم الأشد هيمنة التي يمكن للمرء أن يملكها، والضرورية لأعظم كل القيم، السعي خلف السعادة. وعمليا، فأنا أرفض استنتاجات توماس

Tele: @Arab_Books

نيجل فيما يخص الميتا أخلاق، وعلى الأقل بخصوص الأنَوية، بوصفها خاطئة بكل وجه ممكن.

هذه القدرة على توحيد جُلّ النظريات الأخلاقية المتنافسة في رؤية واحدة متناسقة هو حجة قوية على صحة نظرية الهدف. ذلك أنه لو كان هناك أي شيء صحيح موضوعيا في الأخلاق، فيتبع أن الخلافات المهمة في الميتا أخلاق يجب أن تقوم على تصورات (أو تصورات خاطئة) صادقة. ولهذا فالنظرية الصحيحة، أيا كانت، يجب أن تكون قادرة على تفسير كل تلك التصورات وإثبات أنها لا تقود للخلاف على الإطلاق. ونظرية الهدف تحقق ذلك تحديدا، أفضل من أي نظرية منافسة أخرى. ولهذا فهي تملك أقوى دعوى على كونها صحيحة من كل ما رأيت.

VI ـ الجمال الطبيعي

1 . الجمال كتثمين عاطفي

ما هو الفن؟ لكلمة «الفن» عدة استخدامات ودلالات، وكل هذا الجدل حول ما تعنيه إنما يكشف عن مرونتها. فكل تعريف منها يصح في سياقه الخاص. ولكن «الفن هو الإنتاج الخبير لما هو جميل» بعبارة Oxford English Dictionary، يمثل المعنى الرئيس الذي يثير السؤال الأساسي: ما هو الجميل؟ ولماذا؟ وهذا أمر يجب على أي رؤية كونية مكتملة أن تجيب عليه. وهنا أقدم جوابي.

«الجمال» هو أمر نستشعره، استجابة عاطفية يملكها البشر (وحيوانات أخرى دون شك) حين تواجههم تجربة خاصة، سواء كانت سمعية، بصرية، لمسية، فكرية، أو ما شاكل ـ وحتى تجارب معقدة تتضمن عدة حواس في آن. يخبرنا هذا الشعور بما يعجبنا، ويذكّرنا، بنحو ما، بما هو حسَن لنا أو فينا. حين تتأمل ما يعنيه ذلك وفق رؤيتي الكونية (**III.10**، «**طبيعة العاطفة**»)، ستتساءل بنحو طبيعي: ما الذي يثمّنه تحديدا ذلك المنعكس الجمالي، وهل هو صحيح أو خاطئ، وإن كان كذلك، فمتى؟ للإجابة على هذا السؤال، علينا أن نستكشف أنواع الأشياء التي عادة ما تتصف بالجمال، أو يمكنها تملّكه على الأقل.

Tele: @Arab_Books

فالفن مثلا هو في العادة عمل يؤدى أو يصنع، والخبرة المتضمنة في إنجاز ذلك تعرف أيضا «بالفن.» إن الأشياء التي نسميها فنوناً تصنّف إما كأداءٍ أو مادّة. تضمّ فنون الأداء المسرح، الرقص، والموسيقى، حيث يكون ما يثمّنه عقلنا حاضرا في اللحظة، ويغيب حين ينتهي. أما فنون المادة فتضمّ النحت، الرسم، والشعر أو النثر، حيث يكون العمل الذي يثمّنه عقلنا شيئا دائما. ولكن هناك أيضا نوع من الفنّ يجمع بين الأمرين: كالفيلم أو الموسيقى المسجلة. فهذه الفنون تنتج أعمالا دائمة يمكن خزنها، نقلها، والعودة إليها، لكنها تتضمن أداء نشطا لا يتسم بالثبات أبدا. ما الذي تشترك فيه كل هذه الأشياء بحيث يدفع عقولنا للشعور بجمالها؟

إضافة لذلك، فالأعمال الفنية هي في العادة إبداعات بشرية، تختلف عن منتجات الطبيعة. لكننا أيضا نستشعر الجمال ونحن نتأمل أعمال الطبيعة. في الواقع، فإن أشد تجاربنا الجمالية قوة وتكرارا ربما تتضمن أشياء كهذه، جمال فرو حيوان ما أو مشيته، في وردة، منظر، غيمة، وجه شخص أو جسَده. والقائمة لا تنتهي. فما الذي تشترك فيه هذه الأشياء مع الأعمال الفنية؟ يمكننا مباشرة أن نرى أنها تتشارك الأصناف ذاتها، فهناك جمال في شيء يحدث، وجمال في شيء ثابت دائم. وفي كلا الحالين، يبدو أن هناك أنماطا إدراكية تُحدِث هذه الاستجابة الجمالية.

وفقا للطبيعية، مهما تكن الآلية التي تدفعنا لرؤية الجمال والإحساس به في الأشياء، فيجب أن تكون إما نتيجة للتطور، مشفرة جينيا فينا لغرض مفيد لبقاء نوعنا (أو ناتج عرَضي تصادفي لأمر كهذا)، أو نتيجة للثقافة، التي تلقيناها كاملة لوحدها، كمجرد تمرير لتراث اعتباطي ما لنا، قد يوفر

أو لا يوفر منفعة لتلك الثقافة أو المجتمع. أو كما قد يحدث، فهي تركيب بين الأمرين. وبأي حال، فهذه الاستجابة الجمالية يجب أن تكون، كليا أو جزئيا، إما نافعة لنا أو عابثة.

وكما قد يحدث، فقد بدأ العلماء للتو باستكشاف هذا الموضوع، منقبين عن البيولوجيا خلف التجربة الجمالية. وهذه هي نتائجهم حتى الآن، إن الشعور بالجمال آلية تثمين مفيدة للبقاء، ولهذا فهي فطرية، لكنها تستند إلى أنماط محددة في التجربة يمكن إعادة إنتاجها بطرق مختلفة، أما كيف يستغل البشر هذه الاستجابة في تثمينهم وإنتاجهم للفن، فهو أمر ثقافي على الأكثر.

2. قواعد ثمانية للجمال

في عدد من عام 1999 لمجلة Journal of Consciousness Studies، فصّل الد. راماتشندران وهيرشتاين ثمانية ضوابط طبيعية تحفّز في أدمغتنا شعورا عاطفيا بالجمال (انظر مسرد المقطع أدناه). يركّز عملهما على الوسائط البصرية، ولذا فقد تعتمد الحواس الأخرى على خصائص مختلفة، ولكن العديد من هذه المبادئ يمكن أن يوفّق مع مجالات حسّية أخرى.

بشكل عام، يجادل راماتشندران وهيرشتاين بأن «ما يحاول الفنّان فعله (بوعي أو دون وعي) ليس فقط أن يستخلص جوهر شيء ما، بل ويعظّمه ليزيد من قوة تنشيطه لنفس الآليات العصبية التي قد ينشّطها الشيء الأصلي.» في الواقع،» فإن تجريد «الخصائص الجوهرية» لصورة ما، والتخلي عن المعلومات الفائضة، هو تماما ما قد تطورت المناطق

Tele: @Arab_Books

البصرية ذاتها لفعله» (p. 17). كما يتعرفان على ثماني خصائص على طول هذه الخطوط. منطقيا، يجب أن نتوقع أن درجة الاستجابة الجمالية - من مجرد الالتفات إلى الإعجاب إلى الدهشة - ترتبط بعدد هذه الخصائص الحاضرة ومدى قوتها. وإليك هذه المحفّزات المتطورة.

2.1 تأثير الانحراف الأقصى

إن تأثير الانحراف الأقصى... مبدأ مشهور في تعلم الحيوانات التمييز. فلو تعلّم الفأر كيف يميز بين مربع ومستطيل (بنسبة أبعاد 3:2)، وكانت مكافأته أكبر على المستطيل، فسيتعلم بسرعة أن يستجيب للمستطيل بسرعة أكبر. ولكن من المحير أن تكون استجابة الفأر لمستطيل أطول وأنحف (بنسبة 4:1 مثلا) أكبر حتى مما كانت عليه من المثال الأولي الذي تعلم عليه. وهذه النتيجة الملفتة تعني أن ما يتعلمه الفأر ليس مثالا بل قاعدة، هي الاستطالة. [p. 18، ويرتبط ذلك بما ناقشته في **III.5.4**، «**الأشياء المجردة**»]

ولهذا، فالقاعدة الأولى للفن هي أن المشاهدين يجرّدون من الحالات الخاصة قواعد أشد أساسية عن أنماط معينة للتجربة، والاستجابة الجمالية هي ردة فعل على المظاهر القصوى للأنماط المرغوبة من التجربة.

لقد ناقشت الجمال البشري قليلا في **III.10.3**، «**طبيعة الحب**»، حيث لاحظت حقيقة علمية هي أن نسبة 0.6 أو 0.7 بين خصر المرأة ووركها تعد عموما الأجمل، حيث أنها «أقصى» نقطة تقارب لاستناد دماغنا على شكل ساعة رملية، الذي يفقد نمطه لو كانت مستقيمة

جدا أو منحنية جدا. لكني لاحظت هناك أمرين آخرين أيضا. أولا: أن الطبيعة تزدهر على التفاوت، وهذه مجرد نتيجة للمتوسط الإحصائي لاستطلاعات المعجبين بالشكل الأنثوي. فالعديد ينجذبون إلى نساء هنّ أقل أو أكثر امتلاءً بقليل. ثانيا: أن ذلك هو نصف القصة فقط ـ لأن أكثر ما نجده أهلا للإعجاب في المقام الأول هو نتيجة نفسية لتنشئتنا وخبرتنا الماضية، المتأثرتين بثقافتنا بشدة. كما أنه أمر فردي جدا، كما لاحظت في فرضية أني أحب بنيّات الشعر.

ولكن حتى لو تضمنا كل ذلك (بعض المحفزات فطرية، ولكن العديد منها مكتسبة، وتختلف جميعا بين شخص وآخر حول متوسط شائع)، سيظل تأثير الانحراف الأقصى شائعا؛ فما نعتبره الأجمل سيصبح أقصى مثال لما يعجبنا ـ بعبارة أخرى، أكثر ما يمكن أن نجرّبه منه دون أن يستحيل لشيء آخر (كما لو مططنا المستطيل أمام الفأر حتى أصبح خطا مستقيما). ومن الملفت أن ذلك يعني أن نظرية أفلاطون في المثُل تنبع من استجابة جمالية طبيعية عند البشر، حيث تروق لنا أمثَلةُ الأنماط في خبرتنا لتصبح مثُلاً، تدفعنا لأن نسعى نحو الأفضل.

2.2 تأثير الترابط

إحدى الوظائف الرئيسة «للرؤية المبكرة»... هو اكتشاف وتحديد أشياء في المجال البصري... ولفعل ذلك تعتمد المناطق البصرية، من جديد، على استخلاص الترابطات. (p. 21)

وهذا هو منشأ تأثير الترابط، والطبيعة المبهجة لترابطات معينة في الأنماط المُدرَكة. فمثلا، «في «فضاء الألوان»، يكافئ ذلك أن تلبسي

وشاحا أزرق بورود حمراء، لو كنتِ ترتدين تنورة حمراء؛ فالتجمع الإدراكي للورود الحمراء والتنورة الحمراء أمر مبهج جماليا ـ كما قد يخبركِ أي مصمم أزياء.»

كما يفترضان أنه «قد تكون هناك روابط مباشرة في الدماغ بين العمليات التي تكتشف ترابطات كهذه، والمناطق الحُوفيّة limbic التي تنتج المشاعر السعيدة «المجزية» التي تتعلق «بربط الصفات».» أصوغ الفكرة هكذا: نحن مبنيّون كي نُعجَب بالتناغم أينما تجلى، سواء كان بصريا، سمعيا، وحتى في الحياة والعمل. بعد كل شيء، فعادة ما يكون التناغم دليلا على الصحة، إضافة للنظام، الذي عادة ما يكون أشد أمانا ونفعا من الفوضى.

إحدى الطرق التي يمكن للعلم أن يُغني فيها دراستنا للجمال هي في هذا الصدد. فمن المعروف مثلاً أن أدمغتنا تملك بين 20 و30 منطقة مخصصة للتعرف على صفات بصرية مختلفة، كالحركة، اللون، العمق، الشكل... الخ. ويصف راماتشندران وهيرشتاين الطريقة التي تعمل بها هذه المناطق عبر استغلال المسافة المادية. حيث نعرف مثلا أن الأشياء المتقاربة في مجالنا البصري تسجّلها خلايا متقاربة في دماغنا، وتلك المتباعدة تسجلها خلايا أبعد فيما بينها في الدماغ، وهذا التقابل المادي يستخدمه الدماغ لتذكّر هذه الفروق. ولكن المناطق المنفصلة المخصصة لصفات أخرى كاللون ربما تفعل ذلك أيضا، «فالنقاط المتقاربة في **الطول الموجي** يُخطّط لها بشكل متقارب في منطقة اللون من الدماغ **حتى لو كانت بعيدة عن بعضها ماديا**» (p. 21). وحين يُرصد تقارب كهذا (اعتمادا على الوقت الذي يستغرقه إرسال إشارة بين

Tele: @Arab_Books

الخلايا ذات العلاقة)، فقد يثير في حالات معينة شعورا مبهجا، حيث أن تطابقات كهذه مهمة في أحيان كثيرة.

وهكذا، فإن فهم كيف يفكك الدماغ ويحلل صفات ما نراه، سيوفر لنا معلومات حول ما يستخدمه للتعرف على الجمال البصري، ولعل هذا هو الحال مع كل الأشكال الأخرى للجمال. وحتى حبنا للبساطة يمكن أن يفسر بهذا النحو، فالأفكار الأبسط تضم مكونات أقل، قد تخزن بنحو متقارب في خلايا الدماغ.

2.3 تأثير البروز

كل حواسنا تتميز بحدّتها في عزل وتوجيه الانتباه للظواهر التي تبرز عن الخلفية، الأشياء في غير محلها، أو الناشزة بنحو آخر. وليس هذا مفيدا فحسب، بل ونتيجة حتمية لامتلاكنا لدماغ محدود، يمكنه فعل قدر محدد من الأمور في آن، ويعمل أفضل بكثير حين يحتاج فقط للتركيز على صفة أو خصيصة أو اثنتين لعملٍ ما يشاهده في آن.

كما يقول راماتشندران وهيرشتاين، «يمكن للمعلومات الفائضة الإضافية في الواقع أن تشوش موارد انتباهك المحدودة بعيدا عن الصفات المعرّفة للشيء. ومن هنا تأتي حكمة «الأقل أكثر» في الفن» (p. 24). كما لا يقصدان شيئا واحدا بحد ذاته، بل خصيصة أو اثنتين، بمعنى أننا لو علمنا أن هناك حوالي عشرين ونيف منطقة من الدماغ تملك دورا، تتعامل كل منها مع نوع واحد من الصفات (كاللون في مكان، والشكل في آخر)، فالدماغ يعمل بأفضل نحو حين لا يُفرِط في استخدام العديد منها. لهذا، فإن شيئا بارزا ولافتا بأكثر من عشرين نحوا،

سيكون أقل جاذبية وقدرة من شيء لافت بنحو أو اثنين؛ مثل شيء بارز أحادي اللون × خليط بارز من الأنماط المعقدة.

هناك عدة طرق يمكن أن ينتج هذا عبرها إحساسا مبهجا. فمن الممكن مثلا أن يكون الانجذاب للبشرة الناعمة الصافية التي يؤطرها التنافر الواضح للعينين، الشفتين، والحاجبين، مظهَراً لهذا التأثير. وسيزيد من ذلك انجذابُنا الفطري نحو تنظيم الوجه البشري (فالأطفال مثلا يجدون الأشياء التي تحمل نمطا شبيها بالوجه أكثر جاذبية من غيرها، وقد أظهرت بعض الدراسات أن الوجوه الجميلة تتسق في أنماط هندسية متوقعة).

وبالمثل، فمن الشائع أن تجعل الخصائص الناشزة مشهدا ما أجمل؛ فمشاهدة هضبة خضراء قد تكون مبهجة، ولكن ضع شجرة بلوط واحدة في الصورة وستصبح مذهلة. إن القدرة على دفع شيء ما إلى الواجهة، ومقارنته مع الخلفية أو المحيط، هي إحدى المهارات الأكثر شيوعا التي يركز عليها الفنانون في كل المجالات. وكثيرا ما يبحثون عن طرق جديدة ومبدعة لتحقيق ذلك. وكلما استطاعوا تحقيقه بأقل ما يمكن من الحيل كان أفضل ـ وأشد تأثيرا وسحرا.

2.4 تأثير التباين

يرتبط بتأثير البروز ذلك الاستخدام المفيد بوضوح لموارد الدماغ مع الفروق والتغيرات في المجال البصري، بدلا من ضوضاء الخلفية الأكثر عادية وتعقيدا. فخلايانا البصرية مثلا تستجيب بقوة أكبر «للحافات» وسائر الانتقالات البصرية مما تفعل مع «ألوان السطوح المتجانسة،»

Tele: @Arab_Books

و«ما تجده الخلايا لافتا هو أيضا ما يجده الكائن ككلّ لافتا، وربما يترجم «لافت» في بعض الأحيان إلى «مبهج» (p. 25). يقدم راماتشندران وهيرشتاين مثالا مكتملا على ذلك، يستند على ترابطات وتباينات إدراكية هي أكثر تعقيدا من مجرد انتقالات لونية:

إن فتاة عارية تلبس مجوهرات باروكية (تحفية) فقط، هي أبهج للنظر جماليا من فتاة عارية تماما أو أخرى ترتدي مجوهرات وملابس، وذلك ربما لأن تجانس ونعومة البشرة العارية تتباين بحدة مع الزخرفة والنقش الغني للمجوهرات.

في الواقع، قد يكون الأمر أشد عمقا من ذلك، فلعلّ الدماغ يستمتع بالتنافر الفكري أيضا؛ كالتباين بين التحفة القديمة والجمال النضر للطبيعة والشباب مثلا.

قد تبدو محفزات الاستجابة الجمالية متناقضة، ولكن البهجة تظهر حين تعمل جميعا دون نزاع. يكمل راماتشندران وهيرشتاين:

إن التجميع على أساس التشابه [أي تأثير الترابط] أمر مجزٍ، ولكن لو كان كذلك فكيف للتباين (وهو نقيض التجميع) أن يكون مجزيا أيضا؟ يأتي أحد الأدلة من حقيقة أن للآليتين محددات مكانية مختلفة؛ فيمكن للتجميع أن يحدث لصفات متشابهة (كاللون أو الحركة) حتى لو كانت متباعدة في المكان (كالبقع على أنف الفهد وذيله). أما التباين، من جهة أخرى، فيحدث عادة مع صفات مختلفة تكون متقاربة ماديا. وهكذا فحتى لو بدت هاتان العمليتان متضادتين، فهما في الواقع يكملان بعضهما من حيث أنهما تهتمان باكتشاف الأشياء ـ وهو الغرض الرئيس

من الرؤية. (يهتم استخلاص التباين بحدود الشيء، في حين يسمح التجميع باسترداد سطوحه، وبنحو غير مباشر، حدوده أيضا). من السهل إذن أن نرى كيف يجدر بهما أن يدعما بعضهما ويكونا مجزيين للكائن الحي. (p. 27)

2.5 تأثير التناظر

كما لاحظ الفيزيائيون طوال الأربعة عقود الماضية، فإن التناظر وكسر التناظر نمط أساسي يظهر في كل أرجاء الكون وحتى أشد تراكيبه أساسية. يمكن وصف معظم قوانين الفيزياء بدلالة التناظر أو عدمه في أنماط معينة. لقد أصبح التناظر أساسيا أيضا في البنية العامة للكائنات الحية، مقدما العديد من المنافع الواضحة، حيث يبدو أبسط تشفيرا من عدم التناظر، والأشياء الأبسط أسهل دوما في أن يعمل ويحافظ عليها الانتقاء الطبيعي. وكنتيجة، سرعان ما أصبح التناظر مؤشرا جيدا للصحة البدنية والجينية.

ولذا فليس من المفاجئ أن يوجد بإعجاب طبيعي بالتناظر في أدمغتنا. فالتناظر مؤشر جيد على كائن حي مقارنة بمشهد طبيعي عشوائي، أو كائن صحيح مقارنة بآخر عليل. ويتميز ذلك عن تأثير الترابط بحقيقة أن التناظر لا يعرّف بمجرد تقارب الصفات، بل بانعكاس مقلوب فعلي لنمط معين من المادة ـ الطاقة في الزمكان. بعبارة أخرى، فإن نمطا يقف بجانب صورته في المرآة هو جميل بطبعه.

2.6 تأثير عدم التناظر

يلاحظ راماتشندران وهيرشتاين كيف أن «نظامك البصري يمقت

التفسيرات التي تستند إلى نقطة فريدة للرؤية، ويفضّل أخرى عامة، أو أنه، بنحو أعم، يمقت المصادفات المثيرة للشك» (p. 30). وهذه خصيصة إدراكية فطرية، تُبقي واقعا على تأثير التناظر عند حده، تماما كما يضادّ تأثير الترابط تأثير التباين. يبدو أن هناك ميلا طبيعيا في بعض السياقات لتفضيل التجارب التي تتسم قليلا بعدم التناظر، وقليلا بالعشوائية. فلو ازداد الانتظام عن حده، لاستحالت الاستجابة لأمرٍ ما للشعور بالتعب لا الرضا.

ولهذا يمكن للشذوذ والتضارب، في تركيب الأعمال الفنية والمشاهد الطبيعية، أن يكون مبهجا لنا أحيانا، خلافا للتناظر غير الطبيعي أو «المفاجئ». يحلل راماتشندران وهيرشتاين ذلك بواسطة المنطق الطبيعي لتفضيل ما يبدو وجهة نظر عامة ضد أخرى فريدة، حيث تملك الأولى عادة معلومات أكثر، موضوعية أكثر، في حين تتقيد الثانية بظروف ذاتية، أقل أهمية للشيء الذي يُشاهَد. ولهذا فتفضيل الأولى مفيد طبيعيا في البقاء. ويقدمان مثالا عن شجرة عند حد فاصل بين جبلين. فنحن نفضل رؤية الشجرة في مكان غير المركز، ولهذا فكثيرا ما نميل لتحريك رؤوسنا للتأكد من أن المشهد ليس اصطناعيا.

لكن ذلك قد يكون أيضا حبا فطريا وعمليا جدا للطبيعة ذاتها، فالطبيعة تستعرض أنماطا كسورية وعشوائية، مندمجة رغم ذلك في نسيج منتظم. ويبهجنا كل ما يذكرنا بالطبيعة من حولنا. وحب البشر للخضرة يكشف عن هذا الميل. تأمل الأشجار كحالة خاصة ـ فالتنظيم، نمط التفرع، الجذور، الجذع، واللحاء ليست متناظرة بعمق، لكنها ليست عشوائية حقا. ومن المفيد أن نشعر بالراحة عند شجرة ـ كدليل

على الماء، الظل، العشب، والحياة عموما، من المفيد أن نرتاح لهذا النوع الخاص من الأنماط الطبيعية. وبهذا النحو تطورنا.

2.7 تأثير المقارنة

يحب البشر المقارنات. فهي طريقة مفيدة للتفكير في الأشياء، عملية، رغم أنها بدائية، في أحيان كثيرة لتطبيق المعرفة بشيء ما على آخر، وهي خطوة أولى أساسية للتعقّل. ورغم أن التفكير بالمقارنة أكثر خللا من أي منطق دقيق، فيرجّح أن دماغا قبل عقلاني قد طوّر منطقا للمقارنة أقل دقة لكنه أيسر استعمالا. وسيظل ذلك مفيدا حتى كمرجع سريع حين لا نملك الوقت، القدرة، أو المعلومات اللازمة لتفكيك مشكلة ما إلى قطع أصغر، بفضل بعض أدوات التحليل الرسمي أو غير الرسمي.

إن حب البشر للتلاعب اللفظي والخرافات الرمزية هو انعكاس مبكر لهذا الشغف الطبيعي، ولكن مع ازدياد عقولنا تعقيدا في قدراتها الفكرية، فقد شعرت بالملل من المباهج البسيطة، وبدأت تبحث عن تحديات أعمق لمواهبها الإدراكية العليا. وهكذا تأسرنا، وأحيانا تؤثر فينا بعمق، رموز أو تشبيهات عميقة أجيد اختيارها في الفنّ. فالمنطق القياسي لا يحسّن فقط، بل ويُعِدّ الأساس، للمقدرة على فهم المزيد من الأشياء وتوصيل معلومات كهذه بكفاءة، فذلك أيضا يعد تحديا. وأدمغتنا تحب التحدي، على الأقل حين تكون صحيّة ويتم تحفيزها بشكل لائق في الطفولة. هذا الحب الغريزي للتحدي هو ما يدفعنا للتميز، وهي منفعة واضحة للبقاء.

يصف راماتشندران وهيرشتاين هذه الآلية كالآتي:

التشبيه نفق عقلي بين فكرتين أو مُدرَكين يبدوان إجمالا غير متشابهين في الظاهر. حين يقول شكسبير «جولييت هي الشمس» فهو يشير إلى حقيقة أنهما دافئتان حنونتان (لا أنهما يسكنان نظامنا الشمسي!). ولكن، من جديد، لماذا قد يكون استيعاب مقارنة من هذا النوع مجزيا جدا لنا؟ لعل استخدام مثال واحد صلب (أو مثال يسهل تصوره، كالشمس) يسمح لنا بتجاهل جوانب غير مهمة قد تكون مضللة لفكرة أو مُدرَك ما (كأن تمتلك جولييت أظافر، أسنانا، وسيقانا) ويمكّننا من «تأكيد» الجوانب الضرورية (البهاء والدفء) التي تشترك فيها مع الشمس، لا سائر النساء. (p. 31)

وفوق كل ذلك، فهذا التركيز على توصيل هذا التفصيل الأساسي باستخدام رمز بسيط وسهل الفهم، هو أسلوب شديد الكفاءة للتواصل. ذلك أنه يضم في داخله مجرة كاملة من العواطف والأفكار، يمكننا استيعابها مباشرة عبر استحضار شمس وامرأة في عقولنا، واستخلاص كل ما يمكن أن يتشاركا فيه، مما يترك قدرا كبيرا ليُعجَب به العقل، الذي حفزت فيه كل ذلك ثلاث كلمات فقط. وذلك كله مستمد من مهارة أساسية هي القدرة على النظر لسلسلة من الإدراكات الخاصة لنمط ما، ثم استخلاص صفات ذلك النمط التي تتشارك فيها، لنخصص لذلك الميتانمط اسما ومكانا في العقل. بعبارة أخرى، هنا تكمن الآلية الأساسية للتجريد (راجع III.5.4، **«الأشياء المجردة»**).

2.8 تأثير الترقّب

يعرّف راماتشندران وهيرشتاين ظاهرة في الاستجابة الجمالية

البشرية، ينسبانها أيضا إلى حبّ دماغنا للتحدي؛ أن الفن الذي يقدم لغزا أو صعوبة يفترض بالدماغ حلها، مبهج (ومفيد أيضا، حيث يجعلنا نحاول التوصل لشيء يجذب انتباهنا). لكن الأدلة التي يقدمانها على ذلك ذات طبيعة مختلفة كليا ـ فهي لا توفر ألغازا يمكن حلها. إذ يشيران مثلا إلى مثال «موديل يكاد نهداها ووركها ينكشفان» تعدّ عموما «أكثر إثارة من أخرى عارية تماما» (p. 33). وذلك صحيح، إلا أن الدماغ لا يمكنه تعريتها واقعا، إلا في خياله؛ وذلك لا يمثل حلا، كما لا يعد تحديا. بل هو مثال على بهجة الترقّب. يمكن للمرء أن يفكر في أمثلة أخرى، كمنحوتة رامي القرص لميرون، التي يكمن جمالها في الطريقة التي يقف بها الرياضي مستعدا، على وشك أن يرمي بالقرص. وفي كلا المثالين، فالترقب هو ما يحفّز الاستجابة المبهجة: فدماغنا على وشك أن يلمس، وعلى وشك أن يرى ما سيحدث، وانتباهه مشدود لذلك. ولهذا، تستخدم أشكال عديدة من الفن صفات الترقب والغموض.

3. الجمال في الحياة البشرية

لم أستخدم نفس ترتيب المبادئ عند راماتشندران وهيرشتاين، كما لم أفِ حق كل التفصيلات التي أوضحاها في كل حالة، في خصوص الفسلجة العصبية التي تقف خلفها المنافع الطبيعية لتوليد استجابة جمالية تجاه كل تأثير، أو الطرق المحددة التي تكشف بها هذه المبادئ عن نفسها في النظرية والتطبيق. يشير راماتشندران وهيرشتاين بنفسيهما إلى كيف أن هذه المبادئ الثمانية ليست شاملة. فهناك العديد غيرها مما يمكن استكشافه (الإيقاع، التوازن، العمق، الوزن، أو أنماط أشد

خفاءً؛ كالإيحاء والأصالة). ولكن يفترض أن الصورة العامة واضحة، أن الإحساس بالجمال غريزة طبيعية فطرية فينا جميعا، نتشارك مبادءها جميعا، كما أن لوجودها أسبابا عملية مفيدة.

3.1 هل الجمال هراء؟

هل يعني ذلك إذن أن الجمال ليس سوى مجموعة من القواعد التي تحفز الخلايا؟ هل جردنا العالم من جماله عبر تفسيرنا لماهية الجمال؟ هيهات. فهذه نفس مغالطة «هكذا فقط modo hoc» التي واجهتها من قبل. فمعرفة لماذا نشعر بالجمال بهذا النحو ولماذا نجد أنماطا معينة جميلة، لا يغير شيئا من حقيقة أن الجمال موجود، وأنه مبهج، يجعل حياتنا أكثر استمتاعا. ويصبح ذلك أفضل حين نعرف أن الأشياء التي نعدها جميلة يرجح أن تكون مفيدة لنا كبشر. وكما يقول راماتشندران وهيرشتاين:

لو أن فسيولوجيًّا نشرَ ورقة تفسر الأساس العصبي للجنس، أي بدلالة نشاط النيورونات في تحت المهاد، الحاجز، وسائر الدوائر الحَوفيّة limbic... هل سيوقف ذلك [الناس] عن الوصول للنشوة أو ممارسة الجنس؟ أو هل ستوقفك القراءة عن الآليات الفسلجية المفصلة والمناشئ التطورية للهضم، عن التمتع بالطعام أو هضمه؟

والجواب الواضح هو «كلا.» فالقطط لن تتوقف عن كونها لطيفة لمجرد معرفتنا أننا مبرمجون كي نعتبر ملامح صغار الثدييات جذابة. فالجمال باقٍ حتى لو عرفنا السبب. وذلك يصح حتى لو أدخلنا الصياغة الثقافية والفريدة لتحليلاتنا الجمالية. فكما وصفت في **III.10.1**،

Tele: @Arab_Books

«**العاطفة كتقييم**»، بإمكاننا صياغة قيمنا. وبالمثل، بإمكاننا صياغة تقييماتنا الجمالية، وهي في الواقع سهلة التأثر بنحو لاواعٍ بتجربتنا الحياتية. فالنمو في ثقافة معينة، جغرافية معينة، أسرة معينة، وسلسلة معينة من التجارب السعيدة والتعيسة، يغير ما نلاحظه ونعجب به، ما يعود علينا بترابطات مريحة ومبهجة، وما لا يفعل. ولذلك كله معنى، ولهذا فهو يستحق التثمين. وهذا ليس فقط سبب كون هذه الأشياء جميلة، بل ولماذا يجب أن تكون كذلك.

3.2 الطبيعة الذاتية للجمال

يتبع مما سبق أن فكرتنا عن الجمال ستكون مختلفة عن سائر الناس. ستكون مختلفة حين تقارن عبر الثقافات، ومختلفة حتى حين تقارن بجيراننا في نفس الثقافة. كما يمكننا «اكتساب أذواق» عبر التعرض المتكرر لبيئات أو أشياء جديدة، وخصوصا في ظروف سعيدة. ويكون ذلك أسهل بمعونة الآخرين الذين يساعدوننا بإشارتهم للجوانب البارزة والجميلة لعمل معين، بشري أو طبيعي.

وهنا يمكن الفرق بين القيم الالتزامية والآراء (II.2.2.3، «**الآراء**» × **II.2.2.4**، «**الالتزامات الأخلاقية**»). والفرق الجوهري هو أنه، رغم أنه في كل حالة قد توجد حقائق كونية (وبالتالي موضوعية) عن أسباب الجمال وطبيعته، تماما كالخير الأخلاقي، فالثاني وحده يرتبط دوما، بحكم التعريف، بما هو جيد للناس ـ لتحقيق السعادة عمليا (حسب **V.2**، «**الأخلاق في الطبيعية الوجودية**»). ولهذا فمن المعقول أن نقول أنه **يجب** عليك امتلاك قيم أخلاقية معينة. لكنه أقل معقولية أن نقول

أنه يجب عليك امتلاك قيم جمالية معينة أقل معقولية. ورغم أن ما هو جميل له علاقة مع ما هو خير لنا، فليست علاقة ضرورية (خصوصا على المدى البعيد)، كما لا تتعلق بأي نحو منطقي بالتصرف السليم. إذ يمكن أن تكون الأشياء الجميلة مضرة بنا، أو لا أبالية، في حين قد تكون الأشياء القبيحة أو الباهتة مفيدة. ولهذا فالتفكير الأخلاقي يبطل الذوق الفني لو تعلق الأمر بتحديد ما نفعله. وفي حين يدور الحديث الأخلاقي حول القيم التي تحرك التصرفات المفيدة لجميع الناس، بغض النظر عن تفضيلات الجميع، فالجمال طابعه دوما شخصي جدا، تحدده ثقافة المرء وتجربته الحياتية الفريدة.

ولهذا، فالجمال فعلا في عين الناظر. فنحن نعرف أن هناك، للبشر على الأقل، مبادئ أساسية شاملة تولّد المشتركات حتى في قلب الاختلافات. ولكن رغم ذلك، فالناس يقدّرون أشياء مختلفة فينا، ومن العقلاني منهم أن يفعلوا ذلك. لا يمكن لأحد أن يناقشني في أسباب إعجابي بالقطط، لأن التداعيات التي تستحضرها من خلفيتي الشخصية، صفات شخصيتها التي تعجبني، وخصائصها المبهجة الأخرى (كنظافتها وفرويتها)، كلها أسباب عقلانية تماما للإعجاب، حتى لو لم تكن كذلك عند شخص آخر يملك تجارب واهتمامات مختلفة. ويمكننا التأثير في بعضنا، عبر لفت الانتباه إلى خصائص للنمط «قطة» لم يلتفت لها أحد من قبل، أو عبر تقديمنا لبعضنا تجارب تغير من التداعيات التي نشكّلها أو الاهتمامات التي نملكها. ولكن لا معنى لأن نقول «القطط جذابة كمبدأ مطلق لا يتغير، ولهذا فيجب أن تكون جذابة لجميع الناس.» فستكون هذه العبارة خاطئة ببساطة. وستظل خاطئة حتى لو صادف أن

جميع البشر على الأرض يرون القطط جذابة، حيث سيكون هذا التوافق من باب الصدفة الخالصة.

لكن ذلك لا يعني أن النقد الفني بأكمله كلام فارغ. فرغم أن القيم الجمالية التي تتعلق بمحتوى الفن وتقديمه هي في الأكثر (لكن ليس كليا) ذاتية وغير شاملة، فسيظل النقد الفني يهدف لفعل ثلاثة أمور معقولة؛ الأول: كما لاحظنا من قبل، أن يركز الانتباه على المزايا أو العيوب، الصفات التي تعد جميلة أو قبيحة، التي قد يلاحظها أو يقدّرها الجمهور من دونه. ثانيا: قد يكتب الناقد لجمهور معين يشاركه قيما جمالية معينة، أو لعدة جماهير كهذه في آن، كي يساعد من يماثله رأياً في السعي خلف ما يروق لهم، ويتركهم يقررون إن كانوا يرغبون في رؤية القطعة، أو دعم فنانين آخرين بنفس الأسلوب، وهكذا. وثالثا: عبر تفسير لماذا يعجب أو لا يعجب الناقد بشيء ما، أو ما يعجب أو لا يعجب به ولماذا، يكتسب القارئ بصيرة نحو القيم الجمالية للناقد وما إذا كان متفقا أو مختلفا معه، مما يوسع فهمنا للإنسانية والتنوع الإنساني، والجماعات الجمالية، الثقافية، أو الضمن ثقافية بالخصوص.

3.3 الفضائل الراقية للفن

رغم أني أميل لتحليل راماتشندران وهيرشتاين - حتى لو كانا مخطئين في بعض التفاصيل، فيرجّح أنهما محقان حول خطتهما العامة وأهميتها - فأنا أرى ثلاثة مبادئ «راقية» تعمل في ما نسميه «الفن الراقي»، التحف المذهلة حقا، الكلاسيكيات، قمم الجمال في الإبداع البشري. وهذه الضوابط مستمدة من خبرتي الشخصية، وقد تأكدت منها مرارا وتكرارا،

ليس فقط عبر تثميني الخاص لأعمال فنية معينة، بل ومناقشة وتعلم كيف ينظر الآخرون لها أيضا. وأهميتها تقف إلى جانب المبادئ الثمانية وبنفس النحو المؤهّل: فاعتبار هذه الصفات جميلةً كثيرا ما يكون أمرا جيدا، ليس فقط لبقاء البشرية، بل ولتحقيق الغاية الأشد تفلتا والأعلى قيمة: السعادة البشرية.

3.3.1 الفن كتواصُل

إحدى الفضائل الثلاث الراقية للفن هي أنه حين يتدرب الدماغ البشري على فهم خفايا الفن، يصبح ذلك وسيلة كفوءة لتوصيل العواطف أو المثُل. ويتحقق هذا بنحو أساسي عبر «تأثير المقارنة» (VI.2.7)، ولكن يمكن لأي من التأثيرات الأخرى أن يعزز من قوة الرمز أو معناه. من خلال الفن يمكننا تلخيص الجوهر، والعمق الغني للترابطات العاطفية والرمزية، لما هو بطولي، خيّر، خسيس، أو شرير. باختصار، يمكن للفن أن يحمل معنى إدراكيا عميقا. والفن الجيد بحق، الجيد فعلا للنوع البشري، الذي يمكن أن نفخر به فعلا، سيحقق ذلك. وذلك يصح خصوصا في فن السينما، الذي يستطيع استغلال أكبر عدد من الوسائط نحو هدف مشترك، ليمزج البصري بالسمعي والمكتوب، والمتحرك بالثابت.

ولكن حتى على مستوى أبسط، فالفن يملك هذه الفضيلة. فالفن يستطيع التأثير في الناس، تحديد الجو السائد، استخلاص وتوصيل حالة شعورية، وذلك يجعله مفيدا جدا. فنحن نفتقر للقدرة على محاكاة العواطف مباشرة، ولهذا نحتاج لأدوات وتقنيات كي نفعل

Tele: @Arab_Books

ذلك. إن الفن أحد أفضل وأسلم العقاقير. حتى الأثاث يمكن أن يُوصِل رسالة اجتماعية أو شخصية، حين يراد منه أن يُحدِث موقفا أو يخفف بدل ذلك، حتى وهو يؤدي وظيفته النفعية. كما يمكن للفن أن يوفر مهربا عاطفيا، أو تحديا. ويمكنه أن يقدم تجربة لخيالاتنا، عبر تعطيل الإنكار، واستغلال العواطف والاستجابات. وهذه هي فضيلة الفن الأولى، كأداة للتواصل.

3.3.2 الفن كتربية

تتعلق بفضيلَةَ الفن الأولى صفة ثانية؛ هي قدرته على مساعدتنا في فهم الواقعي، ولو عبر وسط لاواقعي. وهذا التباين لوحده تربية. فيمكننا تعلم الكثير عن أنفسنا وبعضنا والعالم عبر تثمين الفنون والانغماس فيها. يصبح كوننا أغنى بالألوان والحياة، أكثر تشويقا وقيمة، حين نرى فيه أنماطا جمالية كانت خفية عنا من قبل.

حين يستغل الفنان وسطه لاستعراض مشاهدته واستيعابه الحذر للعالم الطبيعي، أو الناس أو المجتمع، حين يلتقط ويوصل الأنماط الأساسية للأشياء ويرصّفها بأساليب ذات معنى، فهو يلتقط الطبيعة، يلتقط البشرية، يلتقط المجتمع. كما يقدمه بنحو لا يمكن عادة لكتاب تاريخ جاف أو صورة أن تقدمه. عبر التحكم باهتمامنا في تلاحم العناصر الجمالية (كالمبادئ الثمانية التي استعرضت أعلاه)، نتحفز للتعلم من الأعمال الفنية، بدلا من تجاهلها في ملل. وذلك يكسبنا ميزة حين تكون رسالة الفن صحيحة. ذلك أننا عندئذ نتعلم حقا، نتعلم شيئا يجدر بنا تعلمه، عن أنفسنا وعن العالم.

إن هذه الفضيلة لا تحتاج لقصد الفنان. فالمصادفات الخالصة للإنشاء، أو التأثير اللاواعي لرؤية الفنان في فنه، أو دور خلفية الجمهور ونظرته، يمكن جميعا أن تنتج معنى جديدا تماما يستحق اهتمامنا.

3.3.3 الفن كمهارة

تتعلق بفضيلة الفن الثانية صفة ثالثة؛ الفن هو استعراض للموهبة والمهارة. وأنا لا أعني مجرد الإبداع والأصالة، فكثير من الفن الرديء مبدع وأصيل. بل أعني القدرة الفعلية، والمهارة، المطلوبة لتنفيذ المتطلبات التقنية لإنتاج عمل فني جيد. فالبشر يعجبون طبيعيا، وبعمق أحيانا، بإنجازات نظرائهم، كما أن إنجازاتنا الشخصية تذهلنا. ولكنها إضافة لذلك تدفعنا للفخر، الفخر بأن الإنسانية يمكن أن تكون بهذا الذكاء، بهذا الالتزام، وتنتج شيئا بهذه العظمة. وذلك أحد الأمور التي تمنحنا قيمة واضحة في نظر سائر البشر، واستحقاقا للمحبة الشاملة عند بعضنا البعض. إنها خيبة أمل هائلة حين يتخلى البشر عن هذه القيمة في ذواتهم ويضيعون أعمارهم في هدر غير نافع. لا شيء يصل لقبح اللاأبالية.

ولكن ضع مقابل ذلك حرفة إنسانية متفوقة، وسترى القيمة العظمى للفن. أعترف بأني أجد القليل من الجمال في الفن التجريدي ـ أو جمالا مهملا في أفضل الأحوال، قد يكون مسليا لكنه لن يثير الإعجاب. تأمل المهارة المجهدة القاسية، التراكم الدؤوب للقابلية عبر المحاولة والخطأ طوال سنين من الممارسة المخلصة، التي يستعرضها الفنان حين يخلق مشهدا يزخر بالواقعية الحيّة ـ كما في الأمجاد المذهلة للفن الكلاسيكي

Tele: @Arab_Books

وعصر النهضة. ومقارنة بهما، فالفنان التجريدي شخص مُحرِج. لقد ركّز الأول انتباها عميقا على العالم الطبيعي، على الشكل البشري، على خصائص المنظور والضوء، على التشريح والهندسة، حتى أتقنها جميعا، ثم أبرزها في خليقة لا توازيها الطبيعة. أما الثاني فلم يقدّم أكثر من تصميم داخلي على لوحة. لو صادفنا نوع من الفضائيين، سأجهش بالبكاء لو حاول أحدهم إثارة إعجابهم بأعمال بيكاسو. حيث لا شيء بالتأكيد يمثل أعظم ما حققه البشر في التعلم والقابلية، في الانتباه للتفاصيل وفهم الأشياء، إلا أعمال مبرّزين من طراز دافنشي ودوناتيلو، فيدياس أو ميرون.

في نظري، لقد تخلى التجريدي، ومن ثمّ خان، إحدى الفضائل الراقية للفن؛ استعراضه لقدرة البشر على إتقان ومعرفة العالم، وخلق جمالٍ من التعقيد والعمق بحيث يتحدى الطبيعة ذاتها. إن التمتع بالفن التجريدي يشبه تعظيم مسرح الكابوكي على حساب شكسبير، أو امتداح مارسيل مارسو بدلا من سيدني بواتييه. ولكن ذلك رأيي فقط.

عن الأساس البيولوجي والاجتماعي للمشاعر والميول الفنية، انظر: Caleb Crain، «The Artistic Animal» Lingua Franca (October، 2001)، pp. 28 ـ 37، الذي يلخص العمل المعلمي الذي أنجزته Ellen Dissanayake in What Is Art For? (1988)، Homo Aestheticus: Where Art Comes from and Why (1992) and Art and Intimacy: How the Arts Began (2000)؛ انظر أيضا: Margaret Livingstone، Vision and Art: The Biology of Seeing (2002); Semir Zeki، Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain (2000); Joseph Goguen، ed.، Journal of Consciousness Studies: Art and the Brain: Controversies in Science and the Humanities (1999); Joseph A. Goguen and Erik Myin، eds.، Journal of Consciousness Studies: Art and the Brain Part II: Investigations

Into the Science of Art (2000); and William Benzon، Beethoven's Anvil: Music in Mind and Culture (2001). وانظر أيضا: Richard Dawkins، Unweaving the Rainbow: Science، Delusion and the Appetite for Wonder (2000).

Tele: @Arab_Books

Tele: @Arab_Books

VII ـ السياسة الطبيعية

1 . الأخلاق × السياسة

في الجزء الخامس، «الأخلاق الطبيعية،» استعرضت ودافعت عن فلسفة أخلاقية تدعى «العلمانية الإنسانوية،» التي عرّفتها بأنها أي فلسفة تعتمد عقيدتين أساسيتين، أن البشرية هي أهم ما في الوجود وأن تقدّم ورفاه كل البشر هو الخير الأعظم، وأن الحلول الدنيوية لتحقيق هذه الغاية هي وحدها الصادقة، لا الحلول الدينية أو الغيبية.

بصفتي طبيعيا وجوديا، فالإنسانوية العلمانية ترشد أخلاقياتي وسياستي معا. وهذا الجزء الأخير من دفاعي عن الطبيعية سيكون الأشد شخصية وتخمينا، حيث نجد في السياسة أكبر قدر من الجهل والريب، ويفترض بذلك أن يسمح بأوسع مدى من الاختلاف النزيه. ومع ذلك، سيتفق ما يأتي مع محتوى أي كتاب دراسي معاصر في العلوم السياسية. كما سأبين بالطبع لماذا أعتقد أن سياستي مثبتة عقلانيا، ولماذا أعتقد أنها ما يجب على كل شخص عقلاني عارف أن يعترف به. ويجب أن يتضح ما الذي قد يغير رأيي (ليس الكثير واقعا، بل الحقيقة فقط)

كما قال أرسطو، فالإنسان حيوان سياسي؛ نحن نتكتل في مجتمعات

Tele: @Arab_Books

معقدة تتطلب الحكم والتفاوض، ونزدهر بفضل ذلك. وعلى العكس، حين نكون لوحدنا فنحن بلا حول، وقلما يمكننا تلبية حاجاتنا الأساسية ناهيك عن تحقيق أي شيء في سبيل السعادة الحقة الدائمة. يعتمد نجاح المجتمعات البشرية على جانبين مختلفين من ثقافتها؛ الأول: فضاء الأخلاق، والثاني فضاء السياسة. والفرق بينهما هو أن علم الأخلاق (والفلسفة التي تؤسس له) هو دراسة كيف يجب أن نتصرف لتحقيق السعادة الحقة في تناغم مع كل الكائنات الأخرى. وهو يرشد تصرفاتنا في كل الأوقات، ويتعلّق بكيف يجب علينا **كأفراد** أن نقرر ونتصرف. فهو فن عملي للسلوك اليومي. وعلم السياسة (وفلسفتها)، بالضد منه، هو دراسة استغلال وتوزيع **السلطة**، وكيف يمكن تحقيق ذلك بأفضل وجه بحيث يمكن أن يصل كل الأفراد لسعادتهم.

لقد دافعت عن السعادة الفردية كهدف نهائي للأخلاق في الجزء ٧، «**الأخلاق الطبيعية.**» وتوسعتي لنفس الهدف نحو السياسة ناتج ضروري لذلك. فالسياسة هي في النهاية دراسة السلوك البشري حين يتعلق بالسلطة، حيث لا يمكن تحقيق أي من توصياتها بدون الأفعال والقرارات البشرية، ولا شيء مما تصفه يتضمن أمرا إلا كيف يجدر بالبشر أن يتصرفوا. وبالنتيجة، فلو كان الهدف الأخلاقي الأعلى هو السعادة، فكل فعل بشري مضاد عن علمٍ لهذه الغاية يعد لاأخلاقيا؛ في حين يجب على كل الأفعال البشرية غيرِ المهملة، لتجنب هذه الإدانة، أن تساهم بنحو أو آخر، مباشر أو لا، بوضوح أو لا، في تحقيق السعادة. ولهذا يجب أن يكون ذلك هو هدف السياسة أيضا، لأن السياسة ببساطة مجموعة من الأفعال البشرية التي تتعلق باستغلال وتوزيع السلطة

Tele: @Arab_Books

لكن تشارك الأخلاق والسياسة في نفس الهدف لا يجعلهما الشيء ذاته. فالتفكير الأخلاقي لا يتعلق كله بالسلطة، استغلالها أو توزيعها، ولكن الفكر السياسي كله كذلك بحكم التعريف. فالسياسة امتداد لتقنية الأخلاق إلى تقنية الحكم المختلفة والأشد تحديدا. بعبارة الأخرى، فالحياة هي علم العيش، والسياسة هي علم الحكم. وبالتالي، فلا يمكن للسياسة أن تكون واسطة للسلوك الأخلاقي الملزم. حيث يسهل إثبات أنه من اللاأخلاقي، بل والمحال، أن نلزم كل الناس بالاتفاق على كل شيء، ناهيك عن الفلسفة الأخلاقية. ويتضح ذلك من التدمير الهائل للسعادة من حولنا، من الصراع والشقاء والانحدار المحتوم إلى جرائم ضد الإنسانية، الذي قادت إليه دوما جهود كهذه. وحيث لا يمكن أخلاقيا توظيف القوة أو التهديد بها لدفع الآخرين نحو الاتفاق معك، يتبع أن السياسة لا يمكن أن تمارس بهذا النحو.

فالسياسة **يجب** أن تهتم مثلا، بالمنع والتصحيح العملي للأذى المادّي، كأمر ضروري. ولكن ليس للقانون أو الحكومة شأن في الإلزام **بالاعتقاد**، أو إملاء كيف يجب تحديدا أن يكون الناس سعداء. وإضافة لذلك، ففي حين تشتق الأخلاق من فلسفة الشخص نفسه، ولا يشترك جميع الناس في المجتمع بالفلسفة ذاتها، تهتم السياسة بحكم الجميع. حيث يجب أن تستوعب الجميع، بما فيهم المختلفون عنك جدا. ولذا فإن أول مهام الفيلسوف السياسي هو التوصل لأفضل طريق لضمان السعادة للجميع دون فرض الاتفاق الجماعي - بل والتوصل تحديدا لأي استخدامات للقوة **تعد** مشروعة بالنظر لذلك الهدف. وذلك بالتأكيد فرق كبير بين أهداف الأخلاقي المخلص والسياسي النزيه.

2. عقلانية الموقف المعتدل

في السياسة، كما أراها، يجب ألا يكون هناك متحرر أو محافظ. فالطبيعة الأساسية لكلا المذهبين التي تهدف للفصل بينهما، ومن ثم استثناء أحدهما للتركيز على آخر، ليست طريقة عملية أو عقلانية لتحقيق غايات سياسية سليمة. ولكن لعله من المحتوم أن توجد تطرفات كهذه في التقسيم، حيث أن المحافظ والمتحرر هما في الواقع نفس الشخصية؛ كلاهما يرى العالم بصورة ساذجة، أبيض وأسود، كلاهما يسهل إهانته، وإغضابه بنحو لاعقلاني؛ كلاهما مصاب بالرهاب، يضخم كل تهديد خيالي، كلاهما يتخلى عن الموضوعية التجريبية، منحازا في اعتقاداته بدل ذلك لمذهبه ـ مشككا فيما يعارضه، مسارعا لقبول ما يتفق معه، وكثيرا من دون تساؤل عن الأدلة، أو رغما عنها. ربما نتيجةً لعيوب في شخصهما، يناضل كلاهما لفرض رؤيته على الجميع، بدلا من المشاركة في مجتمع مدني بتسامح واحترام متبادل.

وعلى العكس، فالمعتدل هو الكائن السياسي الأعقل في أي مجتمع. ومن سوء الحظ أن المعتدلين في الولايات المتحدة لم يستوعبوا بعد جدوى التوحّد خلف ذلك المبدأ، لتشكيل حزب قوي يعتدّ به، يسمح فيه بالخلافات بل وتشجّع، ما دام الأعضاء يقدّرون فضائل الاعتدال في كل شيء، تجنب القرارات أو الولاءات المتطرفة، والأهمية الفائقة للوقائع والأدلة في صنع القرارات السياسية، متفوقة على أي مذهب قد يجادل خلاف ذلك. ولكن فوق كل ذلك، فالمعتدل يرغب برعاية مجتمع متحضر، لا بفرض إرادته على الناس.

بعيدا عن عيوب الشخصية، كيف لي أن أقول بأن المحافظ والمتحرر

Tele: @Arab_Books

محقان معاً، ولهذا السبب فكلاهما مخطئ في التخلي عن مُثل الطرف الآخر؟ لفهم ذلك، يجب أن نمحّص أصولهما الأساسية بعيدا عن عيوبهما الشخصية، ولاءاتهما الظرفية، وخططهما ومواقفهما المفضلة، التي تتغير حسب الموضة والعصر، تحت ضغط المال، التأثير، والكبرياء، وهي إما تشترك بنزر يسير مع الالتزام العقلاني بأي نظرية سياسية حقة، أو مجرد وسائل مؤقتة لتحقيق أهداف أشد أساسية. ولهذا، فرغم أن الناس يربطون العديد من المُثل بالمتحررين والمحافظين، فلا يبدو أي منها ضروريا لهما عبر التاريخ إلا الآتي:

المحافظ يهتم، جوهريا، بالمحافظة والدفاع عن مؤسسات وتقاليد موجودة (بما فيها النظام الاقتصادي الراهن ـ كالرأسمالية)، وأحيانا بالتخلي عن برامج جديدة فاشلة لصالح أخرى قديمة ناجحة. ومن السهل أن نرى قيمة ذلك. فالعديد من المؤسسات تستحق المحافظة والدفاع عنها، وجوانب عديدة من الوضع القائم قد تكون، وكثيرا ما تكون، صحيحة فعلا، وحتى التي ليست كذلك تتطلب فقط قليلا من التلاعب والإصلاح. ويمكن بالتأكيد أن يكون مشروع جديد ببساطة فكرةً رديئة، في حين أن فكرة قديمة، ولو لم تكن الحل الأفضل، قد تكون مع ذلك أفضل من كل ما جربناه حتى الآن، ولهذا يجب ألا يتم تغييرها أو هجرها. وإنكار أن الحال قد يكون كذلك هو أمر لاعقلاني. ومعارضة الهدف المحافظ لمجرد أنه محافظ، بغض النظر عما إذا كان صحيحا فعلا، هو لاعقلاني أيضا. ويصح ذلك بنفس القدر مع المحافظة الاقتصادية، حيث أن هناك منافع واضحة لتقليل الضرائب والإنفاق، وتجنب المديونية.

Tele: @Arab_Books

أما المتحرر، بالضد منه، فيهتم بمشاكل وسقطات المجتمع والمؤسسات التي تجتاح المجتمع وتقلقه، ويرى أن من الواجب تجريب خطط وحلول ـ مما يحتاج للمال، ومن ثم لقدر من إعادة توزيع الثروة ـ في حين يجب التخلي عن التوجهات القديمة أو إعادة تنسيقها بشكل كبير. ومن السهل أن نرى قيمة ذلك أيضا. فمن الواضح أننا لا نحيا في أفضل مجتمع ممكن، وفي ظل أفضل حكومة ممكنة. والعديد من التقاليد عتيقة فعلا، أو غير مستنيرة أصلا. وبالمثل، فمن الواضح أن نظامنا الاجتماعي والسياسي قد لا يظل مخطئا لو غيرنا ذلك النظام بطرق مهمة وكفوءة. وذلك واضح في الاقتصاد، في العلم، وفي التقنية، فالتقدم أمر جيد، وذلك يعني أنه يجب البحث عن أشياء جديدة، وأحيانا جديدة بشكل جذري واستخدامها. كل شخص سليم العقل يقرّ بمنافع هذا السعي خلف الجديد، حتى من ينتقدون الإفراط في ذلك محقين ويسعون لتصحيح آثاره الجانبية الأسوأ. وإنكار أن ذلك يصح أيضا في السياسة، في الحكم والقانون، هو أمر لاعقلاني. ومعارضة الهدف المتحرر لمجرد أنه متحرر، بغض النظر عما إذا كان صحيحا فعلا، هو لاعقلاني أيضا. ويصح ذلك بنفس القدر مع التحررية الاقتصادية، حيث أن هناك منافع عديدة للإنفاق على حكومة قوية، كفوءة، داعمة، تحقق الأمان الفعلي والمساواة في السلطة لمواطنيها.

نظرا لهذه الرؤية المنقسمة للأهداف السياسة السليمة، تميل الأحزاب المتحررة والمحافظة أيضا لاتخاذ مواقف مختلفة من شأن آخر، هو مسألة الحرية الشخصية. وانقسام الرؤى هنا لاعقلاني أيضا، وذلك من الوضوح واقعا بحيث كثيرا ما يخفي المحافظون هدفهم

لتقييد الحرية تحت ستار زيادتها، أو يوظفون تبريرات تقوم على خطاب تحريضي ومزاعم مبالغة عن الخطر، وهي جهود لن يضطروا إليها لو كانت خطتهم ستقبل فعلا على أساس الحقيقة الواعية النزيهة. وكثيرا ما يرتكب المتحررون نفس الحيلة حين يهاجمون حرية المؤسسات. ومع ذلك، فعبر توحيد الفكرتين في برنامج مشترك معتدل، في نظري، سنصل إلى الرؤية العقلانية.

يرغب المتحرر عادة بخلق، تأمين، وحماية حريات جديدة، ويفكر بأن «الأكثر أفضل.» ويملك ثلاثة خطوط سليمة للاستدلال. أولا: كلما ازداد تخصيص موارد الحكومة نحو تقييد الحرية دون حق، قل ما لديها من موارد لحلّ المشاكل الفعلية. ثانيا: كلما ازدادت قوة الحكومة فوق ما تحتاجه فعلا، اتسعت الفرصة والمدى الذي تملكه لإساءة استخدام السلطة، والتاريخ يثبت أن ظهور إساءات كهذه مسألة وقت فقط. وثالثا: حيث أن السعادة هي هدف كل الناس وهدف السياسة ذاتها، وأن الحرية ضرورية في السعي الكفوء والناجح خلف السعادة، ومحاولات إعاقة هذه الحرية كثيرا ما تكون هدامة للسعادة ومسببة لمزيد من الشقاء والصراع، فعلى الحكومة أن تحقق حرية أكثر لا أقل لشعبها. لكن هناك سببا رابعا له بعض القيمة أيضا، يتعلق بالأساس الجوهري للتحررية: فاكتشاف الحلول الجديدة يتطلب حرية التجربة. ولهذا فليس من مصلحة الحكومة أن تفرط في التحكم بالمجتمع، أو تتصلب في عملها.

وعلى العكس، فعادة ما يرغب المحافظ بإعاقة السعي التحرري نحو حريات أكثر، وأحيانا يحاول سلب حريات موجودة أصلا. ولديه حجة واحدة فقط ذات قيمة، يمكن إساءة استغلال الحرية،

للإضرار الشديد بالآخرين، ولهذا فيجب أن تخضع لضبط جيد. ويميل المتحررون للاتفاق مع ذلك حين يتعلق بتقليص حرية القضاء، المهنيين، والشركات، لحماية الأفراد من فسادهم، عدم كفاءتهم، وإساءتهم. ولكن من غير العقلاني أن نعتبر عموم المواطنين أقل حاجة لهذه الضوابط ـ فهم أيضا بشر.

وهذا هو الأساس الجوهري لمعظم النظريات الأساسية، فالنظام أفضل دوما من الفوضى. والسؤال هو عن القدر اللازم منه. لأن المؤكد أنه رغم كون الفوضى عدوة للسعادة، فكذلك الاستبداد. ولهذا، فإن تحديد أين تنتهي الحرية ويبدأ الضبط هو نفس الشأن الذي يشغل كل النظريات السياسية عموما. يميل المحافظ للمطالبة بمزيد من التحكم بالأفراد، في حين يطالب المتحرر بتقليله. ومواقفهما تنقلب بغرابة حين يتناولان حقوق وحريات المؤسسات والحكومات، لأن التقاليد تمقت التدخل مع امتيازات الثروة والسلطة، في حين تطالب الحرية بتقييدها. ولكن في كلا الحالين، يبحث المعتدل على أفضل توافق بين الحرية والتقييد، في الفضاءين العامّ والخاصّ.

3. أسس النظرية السياسية

لقد قلت أن السياسة تدور حول السلطة؛ من يملكها وكيف يستغلها. وتتمثل السلطة في النهاية من استخدام القوة، التي قد تستخدم لا للإلزام بسلوك، أو للثواب والعقاب، بل لحيازة المُلكية واستخدامها لغايات سياسية. إن الاستخدام العبثي للقوة هو الفوضوية؛ لكن حين تسلّم السلطة لفرد أو مجموعة ذات هدف مشترك، بحيث تنظّم السلطة تدريجيا

Tele: @Arab_Books

نحو هرمية للمناصب، ستكون لديك حكومة. في شكلها الأبسط، ليس للحكومة قانون إلا إرادة القائمين بالسلطة. ولكن البشر سهلو الفساد، خطاؤون، جاهلون، ومحددون، ومحكومون بعواطف كثيرا ما تتداخل مع تفكيرهم. ولهذا نحتاج للقانون.

القانون هو اتفاق يعقده (ضمنيا فقط على الأكثر) كل أفراد المجتمع لاستغلال وتوزيع السلطة بطرق معينة فقط. عبر تراكم، إصلاح، وإتقان القانون عبر الأجيال، يصبح أقل خطأ وجهلا من أي إنسان، وعبر المحاولة والخطأ وتراكم المعرفة والحكمة بفضل قدر كبير من الناس عبر فترة طويلة من الزمن، يتقدم القانون نحو نموذج أفضل إجمالا. وبالمثل، فما دام لا يثبّت عاطفة مشتركة معينة (مثل الإساءة لأشخاص غير مرغوبين)، ليست لدى القانون أي عواطف، ولهذا فهو أكثر موضوعية. وما دام فساد المشرعين لا يفسد القانون، سيظل خاليا من كل فساد. يمكنك أن ترشو أو تحتال على قاضٍ أو ناخب، لكن لا يمكنك أن ترشو أو تحتال على قانون. وأخيرا، يمكن للقانون أن يعاد إنتاجه ويستخدم في أي مكان. فهو لا يعتمد على الوقت والموارد المحدودة لفرد أو لجنة، كما لا يسهل تغييره ليصبح عرضة للهوى العابر.

بالطبع، ليس من الصحيح بدقة أن القانون مجمع عليه في المجتمع. فنادرا ما يُسأل الناس عنه، وحين يتم ذلك، فعادة ما يكون ذلك حول جانب محدد جدا من القانون، وحتى عندئذ (كما في كل ديمقراطية) ربما لن يصلوا لما يريدون. ولكن هناك اتفاقا ضمنيا على القانون يعقده كل الناس حين يختارون البقاء ضمن المجتمع وكجزء منه، لا خارجه وبعيدا عنه. ويمكن لهذا الاتفاق أن يشمل الاختلاف، وهو الأساس

Tele: @Arab_Books

للبنى السياسية في كل مكان، فيمكننا جميعا أن نتفق على الالتزام بالقانون، حتى القوانين التي نختلف معها، بضمان أننا نتفق أيضا على الالتزام بإجراءات قانونية لتغيير ذلك القانون.

وهذا أحد أسس نجاح الديمقراطية، والسبب الرئيس في أنها ظلت لحد الآن أفضل أشكال الحكم من حيث ضمان أعظم قدر من السعادة لأعظم عدد من الناس. ولأننا نتفق على السماح بتغيير القوانين عبر الإقناع والجدل، والسماح لأن يكون للجميع صوت في هذه العملية، يكون الناس عادة مرتاحين مع مجتمع غير كامل، عارفين أنه يمكن أن يعملوا على تحسينه دون اللجوء للعنف. وذلك أمر ضروري، لأنه من المحال أن نخلق مجتمعا كاملا من الصفر. فأي مجتمع، كي يحقق تقدما متوازنا، ويتجنب كذلك أسوأ مآزق الفساد المدني، الفوضى، والحرب، يجب أن يستطيع مواطنوه التكيف، والتقبل بسلمية، للنقائص المحتومة في ذلك المجتمع.

يعني ذلك، طبيعيا، أن أفضل شكل للحكومة هو ما يحقق هذه الغاية بأفضل وجه، إرضاء معظم الناس في وجه النقائص الموجودة في القانون. والحكومات التي بنيت كي لا تنتج إلا قوانين تدعم المجتمع المدني، بدلا من فرض نظام أخلاقي، تظل هي الأنجح في ذلك. وينتج أن الوظيفة السليمة للقانون هي خلق المجتمع المدني والحفاظ عليه. فقط في دولة شمولية يكون هدف القانون هو فرض الأخلاق، في حين يُرفض هذا الهدف في مجتمع مدني. فبدلا من تشريع الرؤية الأخلاقية لأحدهم، يجب أن يضمن القانون سلاما ورفاها مشتركا، يمكن فيه لكل فرد أن يستعرض رؤيته الأخلاقية **الخاصة**، يحيا حياته وفقا لاعتقاداته

الأخلاقية الخاصة ـ ويمارس حريته في تغيير رأيه. لو أردت أن تحيا وفق الأوامر المتشددة للكتاب المقدس، لو أردت تجنب الإجهاض أو تحديد النسل، أو الصلاة في المدرسة، لك ذلك. لكنك لا تستطيع إلزام أو تخويف أي أحد كي يشاركك. وذلك ما يعنيه أن تكون حرا.

وهكذا عبر سلب الحكومة قدرتها على فرض إرادتها على الشعب، بما فيها كل الثغرات الممكن استغلالها لذلك الهدف، تزال كل بذور الدمار الذاتي في الدولة. فبدلا من جهاز تحكم مكلف وقاسٍ جدا، يقود للعنف الأهلي، الاضطراب، الاضطهاد، الاستبداد، والرهاب المدمّر، ينتهي كلعبة بيد أي عقيدة تحتكر السلطة في أي وقت، يمنع نظامنا مؤسسة رهيبة كهذه من الظهور عبر وضع حواجز من الحرية والحقوق الفردية أمامها ـ وهي في الواقع الأمر ذاته، فمن دون منح الأفراد حقوقا تتجاوز إرادة الأكثرية، لن توجد حرفيا أي حرية.

حين تبنى الحكومات وقوانينها بهذا النحو كي تدعم المجتمع المدني وحده لا النظام الأخلاقي، فلا يهم أي عقيدة قد تملك السلطة أو النفوذ، لن تملك الجهاز اللازم لفرض الولاء على من يختلفون معها. وبسبب ذلك وحده يمكن لأناس من أديان واعتقادات مختلفة أن يعيشوا معا بسلام، محققين السعادة والرفاهية لكل من يعمل لأجلها. وهذا ما يعنيه أن نحيا في مجتمع مدني. ولذلك استبدلت أدوات القمع، التي لا تقود إلا للعنف والفوضى، بالانعتاق وحرية التعبير. وصرنا نحارب بالكلام لا الحسام. ولذلك السبب لا سواه نزدهر.

يتبع أن العنف السياسي من مجموعات أو أفراد مضطهدين أو

معارضين ينبع إما من رفضهم لفكرة المجتمع المدني ذاتها، أو إدراكهم أنهم بلا قدرة على إصلاح الحكومة سلميا. في الحالة الأولى ليس أمامنا إلا طغاة واعدون. ولكن في الثانية ربما نجد شكوى مشروعة ـ ولكن في أحيان أكثر فإن الشكوى غير مبررة، مما ينتج أحد أخطاء ثلاثة تقود لتصرف متهور.

أولا: بدلا من النظر لاضطهادهم كتفويض لإصلاح كيف تغيّر القوانين، مما يضمن لهم طريقا سلميا للسلطة التي تنقصهم، كثيرا ما يختار الراديكاليون وسائل عنيفة تصل لأهدافهم المرغوبة بدل ذلك، وبهذا يختارون الفوضى لاعقلانيا على النظام، بنحو مدمر للذات. ثانيا: بدلا من الإقرار بأنهم لا يمكنهم تحقيق ما يريدون لأنهم فشلوا في إقناع الآخرين بالموافقة، وبدلا من السعي لموافقة كهذه عبر تحسين حججهم وأدلتهم وتفانيهم في إيصال ذلك للمجتمع، كثيرا ما يهجرون المبدأ الأصيل أن القانون هو ما يتفق عليه الجميع، ويلجؤون بدل ذلك للقسر، نفس أداة الطاغية، وعين ما يفترض بهم الوقوف ضده. وثالثا: فأحيانا، بدلا من الإقرار بأنهم فشلوا في ضمان موافقة زملائهم لأنهم مخطئون، أو يفتقرون على الأقل للأدلة الكافية والحجج الصالحة لمعرفة أنهم محقون، فهم يتخلون عن العقل ويحملون السلاح بدلا عنه، وهو رفض أساسي حتى لفكرة العقد الاجتماعي، وانحطاط من «الإنسان حيوان عقلاني» إلى «الإنسان حيوان.»

إن من يستخدمون العقل لأهداف سياسية ضمن أي ديمقراطية، ما دامت ديمقراطية صادقة (ومهما كانت بطيئة أو معيبة)، يتصرفون معظم الوقت بلاعقلانية، لأحد الأسباب الثلاثة أعلاه. ومن المحزن

أن النظرية السياسية لا تنصح إلا الرجل العقلاني. ولحسن الحظ، ففي هذا الموضع يضع الرجال والنساء أنفسهم عادة، متقبلين نظاما متعدد الطبقات مصمما كي يقيد استخدام القوة لأهداف عادلة وسليمة. فنحن نلتزم بقوانين المرور لأننا بعكس ذلك سندفع غرامات مرورية، أو نخسر حقنا في السياقة. ونحن نخضع لهذه العقوبات لأن رفضها يؤدي لعواقب أشد قسوة، كالرواتب المقتطعة، مصادرة المُلكية، أو السجن. ولو رفضنا الالتزام حتى بتلك، وتهربنا منها، سيتجلى الأساس النهائي لسلطة الحكومة بصدق في استخدامها للقوة العنيفة لفرض الالتزام، أن تحبس وتحتجز الأفراد غير الملتزمين من المجتمع، وتصادر الأغراض المادية.

ولهذا فالقوة غير ملائمة إلا ضد من يرفضون النظام الاجتماعي. يفترض هذا أننا نتحدث عن استخدام أخلاقي للقوة في المقام الأول، حين يكون البديل **الوحيد** للتضحية الأوسع. ما دام النظام الاجتماعي يهدف بصدق ويتقدم نحو السعادة الشاملة، فيعد فعلا أخلاقيا للدفاع عن النفس أن توظّف القوة ضد من يرفضون هدفا كهذا والمشروع المشترك لتحقيقه، ومن يستخدمون رفضهم كمبرر لإيذاء الآخرين أو الإضرار بهم. ولكن ذلك يصح في الاتجاهين. فمن الملائم بالمثل أن تستخدم القوة ضد القائمين بالسلطة الذين يتجاهلون القانون، أو فرض القانون، لإيذاء الآخرين أو الإضرار بهم. وحين يكون الممسكون بالسلطة فاسدين كليا بحيث يصبح القانون حروفا ميتة، فالثورة المسلحة التزام أخلاقي.

ومع أن البعض يدعي أن الثورة السلمية ممكنة، فهناك أدلة قليلة جدا

Tele: @Arab_Books

على أن ذلك يصح في أي مجتمع يشمله الفساد، ناهيك عن مجتمع لاديمقراطي. فالعنف دفاعا عن نفسك أمر ضروري لو شئت النجاة والبقاء حرا في وجه عنف واقعي ظالم يقف ضدك. وعلى العكس، فالعصيان المدني السلمي هو مجرد وسيلة للإقناع، مقبولة لمجرد التزامها بالعقد الاجتماعي كي تبحث عن طرق سلمية لإصلاح القانون. ويوضح ذلك استعداد المعارضين السلميين لدفع الغرامات وقضاء مدة السجن المحددة لأي انتهاك للقوانين حدث خلال احتجاجهم. وإلا فهو أمر عقيم. وكأمر واقع، فإن الاحتجاج السلمي لم ينجح إلا ضد مجتمعات مدنية ديمقراطية بحق (كالولايات المتحدة والإمبراطورية البريطانية).

عن الفكرة التي قادت إلى خلق أحدث وأهم جمهورية ديمقراطية في التاريخ، انظر: Thomas Paine، The Rights of Man (1791) and Common Sense (1776); and Alexander Hamilton، James Madison، and John Jay، The Federalist Papers (1788). وعلى الجميع أن يقرؤوا دستور الولايات المتحدة ـ فهو بعيد عن الكمال، لكنه الأول من نوعه. للمزيد عن العلوم السياسية والفلسفة بشكل عام، كما نفهمها اليوم، انظر: Austin Ranney، Governing: An Introduction to Political Science، 8th ed. (2000); Thomas Dye، Harmon Zeigler، and L. Harmon Zeigler، The Irony of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics، 11th ed. (2000); and Jonathan Wolff، An Introduction to Political Philosophy (1996).

4. سياسات الطبيعية الوجودية

إن الجانب الأشد تميزا للسياسة من منظور طبيعي وجودي هو اعتمادها على الأدلة. كما وصفت من قبل في الفصل II.3 («المنهج»)،

Tele: @Arab_Books

فالمصادر الوحيدة للحقيقة هي، حسب ترتيب اعتبارها؛ المنطق، العلم، التجربة، التاريخ، شهادة الخبراء، والاستخلاص المقبول. وهذا ما يحدد كيف يتوجه الطبيعي الوجودي نحو موضوعات سياسية. دعنا نمحّص بعض نتائج هذه الحقيقة.

4.1 المنهج السياسي

أولا: من التهوّر أن نصدر قرارات تؤثر على حياة الآلاف أو حتى الملايين من الناس بناء على مجرد استخلاصات مقبولة، وهذا سبب في أن الحكومة لا شأن لها في إعلام الناس بأي فلسفة أو رؤية كونية يتبنّون. فرغم أن الاستخلاصات المقبولة تفيد وقت الضيق، حين لا يمكن فعل أمر أفضل ونكون تحت ضغط حالة طوارئ تتطلب أفعالا مباشرة، فهذه مشكلة يفترض أن تهم الفرع التنفيذي من الحكومة فقط، وحين تؤدي قرارات متسرعة إلى عواقب وخيمة، على الحكومة أن تعترف بالحقيقة وتصحح أخطاءها. وعدا ذلك، نادرا ما يوجد أي عذر للفرعين القضائي أو التشريعي من الحكومة (ناهيك عن أي مؤسسة مهمة أخرى، كوسائط الإعلام) في الإكثار من القرارات المتعجلة. فهذه المؤسسات مصممة كي توفر وقتا للمراجعة، التساؤل، والتخطيط. وحده التنفيذي يخصص له الحق في التصرف من وحي اللحظة، حين لا يوجد منه مفرّ. وذلك ليس بالأمر السيئ، فعلى الحكومة الجادة أن تكون قادرة على مواجهة كل الحوادث، متأنية ومنهجية في كل الأمور إلا ما يتطلب فعلا أشد مباشرة. ولكن يجب التحلي بالالتزام والمسؤولية، وفوق كل ذلك بالحيطة والحذر، واحترام الحقوق والقانون.

Tele: @Arab_Books

وبالمثل، فإن بناء القرارات على نصيحة الخبراء قد لا تكون متهورة دوما لكنها ستظل مخاطرة، حيث أننا نعود عندها إلى المشكلة الأصلية لقابلية الفساد، الخطأ، والجهل البشري التي يفترض بالقانون أن يتجنبها في المقام الأول. ذلك أنه يصعب على أي شخص يُطلب منه تقديم نصيحة، تؤثر على سياسة وطنية أو حتى اجتماعية، أن يظل دوما نزيها، حذرا، وغير منحاز. فالناس يغامرون فعلا باستغلال السلطة التي يمنحها لهم ذلك بهدف إنجاح خططهم الخاصة، يغامرون فعلا باتباع استخلاصات أو حدوس متعلمة معيبة، بعد أن يموّهوها بقناع الحقيقة الثابتة. ولكن شهادة الخبراء تظل رغم ذلك ضرورية كمكوّن للعمليات السياسية؛ ونحن نرى ذلك في الولايات المتحدة في جلسات الاستماع والنقاش النيابية، المحاكمات في دور العدل، المجلس التنفيذي الأعلى... الخ. ولكن على أفراد المواطنين أن لا يفرطوا في الاعتماد على مصدر المعلومات هذا في رسم التخطيط السياسي، ناهيك عن مسائل أشد أساسية عن شكل وطبيعة حكومتهم. وحتى لو فعلوا ذلك، فيجب أن تصاحبه جرعة كافية من الشك المنهجي (عن ضوابط الاستدلال السليم بالسلطة، انظر **II.3.6** و**IV.1.2.6**، «**منهج شهادة الخبراء**» و«**ضوابط المؤرخ الجيد**»).

نبدأ بدخول عالم الأدلة الجيدة التي نبني عليها رؤانا السياسية حين نصل للتاريخ النقدي. فالحقائق التاريخية الثابتة مصدر مفيد وضروري للبيانات حول ما يعمل ولا يعمل، حول الأسباب والنتائج. ومن شديد الأهمية أن تتأكد من اعتمادك على تاريخ نقدي صادق كفوء، لا على الكراريس والنصوص الأوفر عددا التي تشوه التاريخ لخدمة أجندة

ما، أو تتعامل مع التاريخ ببساطة بلا كفاءة أو بإهمال. ولكن ما دامت حقائقك مؤمّنة عبر تطبيق سليم وخبير لمنهج النقد التاريخي، فأنت تقف على أساس جيّد لتبني عليه رؤية سياسية وتدافع عنها. لكنها ليست الأساس الأفضل.

إن أفضل أساس لتأسيس أي قرار يتعلق بالتخطيط العام السليم هو العِلم. فحقائق العلم هي المورد الأهم للمعلومات حول ما نحتاج إليه، ما سيعمل أو لن يعمل، ماذا ستكون عواقب أي خطة ـ ما دامت تحقق ضابطتين؛ الأولى: التي ربما تكون من نافلة القول، أنه يجب أن يكون علما مثبتا لدى المجتمع العلمي بأسره، على حقائق ومنهج سليم، وليس علما زائفا أو نصف ناضج أو سلطة بعض الخبراء المارقين، التي تمرر بوصفها حقيقة لا رأيا علميا. الثانية: أن على المرء في كل حالة ممكنة، أن يستند للبحوث المهمة ذات العلاقة. بمعنى: ما أن يكون لديك مدى من خيارات الخطط، فعلى البحث العلمي (وخصوصا التجريب) أن يوظف تحديدا للإجابة على التحفظات المتعلقة بتلك السياسات. ما دام المنهج العلمي يستخدم بنزاهة، صواب، وكفاءة نحو ذلك الهدف، فلن يمكنك العثور على أي حقائق أفضل كي تبني قراراتك عليها. وذلك ينطبق على كل فروع الحكومة.

ماذا عن الخبرة والمنطق؟ أولا: فالخبرة الشخصية، لو محّصت نقديا، هي أقل وثوقا من العلم عامّة (وهو ليس سوى خبرة شخصية منقّحة ومكررة بصرامة ومنهجية)، لكنها في السياسة خصوصا سيفٌ ذو حدّين. فهي من جهةٍ مهمةٌ جدا. حين تعرف مباشرة أن ما يخبرك به السياسيون باطل، لأنك في قلب تلك التأثيرات أو المشكلات التي

خلقتها سياسة ما، أو يمكنك أن ترى مباشرة أن الحقائق غير ما ينشرون، ستعرف إلى أي جانب تقف. وهي من جهة أخرى مخاطرة. فمنظورك الفردي منحاز دوما خارج نطاق سيطرتك. مهما بلغت من الموضوعية، فلن تملك إلا الخبرات التي قد عشتها. لو عشت في حي بائس أو ضاحية ثريّة، فلن تعرف ما يبدو عليه سائر البلد فعلا، ليس إطلاقا بنفس القدر الذي تعرف به قطعتك النادرة منه على الأقل. وفي ذات الوقت، فالعداوات، العواطف، والتفضيلات مبنية فيك طبيعيا بحيث تميل نحو أسباب ونتائج معينة، ويمكن لهذه بسهولة أن تغشي بصرك عن رؤية الغابة من أشجارها. وهنا تكمن أهمية العلم ـ وكذلك الديمقراطية.

وأخيرا وليس آخرا يأتي المنطق. رغم أنه لا يوجد منطق غالب، يساء استغلاله باسم السياسة. في الواقع، فهناك القليل جدا مما يمكن للمنطق أن يخبرك به عن أفضل خطة تتبناها. فذلك يتطلب معرفة أشياء عن العالم والناس، والمنطق لا يخبرك بشيء عن هذه الأمور، لا شيء على الأقل لم تكن لتعرفه فعلا من التاريخ والعلم. كل ما يفعله المنطق هو ضمان أنك تفكر بوضوح حول الحقائق التي لديك. وذلك يجعله في غاية الأهمية. فالمنطق ضروري بالتأكيد للنظر خلال الاستخدام المتكرر للتفكير المغالِط والخطابة الخدّاعة من قبل السياسيين والمحللين، تماما كما أن إحاطة كافية بالرياضيات الإحصائية ضرورية للنظر خلال إساءة استعمال الأعداد في ميدان السياسة. ولكن المنطق لا يمكن ويجب ألا يكون بديلا عن الحاجة للوقائع والأدلة لدعم أي موقف. حين يجيء وقت البرهان، فالاستدلالات فارغة، والأدلة هي المَلِك.

4.2 السياسة الفُضلى

يحتمل ألا توجد دولة كاملة، ولو مبدئيا ـ بل دولة أفضل. وفي سعينا الذي لا ينتهي للتحسّن، هناك ثلاثة أسئلة لها دور أساسي في السياسة، يجب أن تطبق عليها المناهج والنصيحة أعلاه عند أي طبيعي وجودي: (1) كيف تصمم أفضل نظام لتشريع القوانين ومراجعتها، (2) كيف تصمم أفضل نظام لفرض وتنفيذ هذه القوانين، (3) وما هي القوانين الأفضل.

السؤال الأول يتعلق بالتركيب الأساسي للحكومة، وكما أثبت التاريخ، فيجب أن يدور حول أفضل وسيلة لتشكيل وتنظيم أحد أشكال الديمقراطية. يجب أن يكون للجميع صوت، كي نضمن ثقة جميع المواطنين في وجود طرق سلمية لإصلاح القانون حين يتطلب ذلك حقائق وتفكير كافيين. وبهذا الصدد، فقد كان لدى الآباء المؤسسين أسباب جيدة للاعتقاد بأن جمهورية (كالتي شهدتها روما المبكرة) هي أفضل من ديمقراطية خالصة (كما في أثينا القديمة)، ويحتمل أنهم محقون الآن تماما كما كانوا. ولكن هناك أسئلة جادة عما إذا كان النظام الجمهوري المستخدم الآن في الولايات المتحدة أو أي بلد آخر نظاما جيدا. فهو ليس الأفضل بالتأكيد ـ وسيتطلب الأمر وقتا لنرى ما هو الأفضل. وسيظل ذلك سؤالا تجريبيا، لا يمكن إجابته من البرج العاجي للتنظير (مع أني أقدم اقتراحا أدناه في **VII.4.3**، «**اختيار قادتنا**»).

السؤال الثاني، عن النظام المطلوب لفرض وتنفيذ القانون، هو بشكل رئيس مسألة تتعلق بالهندسة المالية والإدارية، وهي مشروع

Tele: @Arab_Books

تجريبي أيضا. لكننا نملك على ذلك وفرة من البيانات كي نعمل معها ـ لو استطعنا تجميعها بنزاهة وتحليلها بموضوعية. يجب أن نسعى للدراسة والتعلم من نجاحاتنا وإخفاقاتنا الماضية، في كل مستويات الحكومة، وننظم بطريقة مركزية أوضح النصائح حول الأفضل والأسوأ، ما يعمل جيدا وما لا يعمل، ولماذا. عندها فقط يمكننا أن نحسّن حكومتنا بثبات من حيث التأثير والكفاءة، بدلا من التقيّد ببيروقراطيات غير كفوءة لا تتعلم من ذاتها ولا من غيرها (انظر **VII.5.3**، «**التزام بالإصلاح التنفيذي**»).

والسؤال الثالث أمرٌ كثيرا ما نواجهه. فكيف يمكننا تمييز القوانين الجيدة عن السيئة؟ يتمثل الاختبار الأول بما إذا كانت القوانين تسمح لمزيد من الناس بالحصول على السعادة مما كان الحال عليه بدونها، أو مع قوانين مختلفة. ويتمثل الثاني بما إذا كانت القوانين تدعم المجتمع المدني ولا تعيقه (انظر **VII.1 & 3**، «**الأخلاق × السياسة**» و«**أسس النظرية السياسية**»). وفي كلا الاختيارين علينا دوما أن لا نفكر بالأمل أو التنظير، بل بالوقائع الفعلية، فيجب أن نعلم إن كان القانون سيعمل أصلا، وماذا ستكون تأثيراته **أجمع** في الواقع. بعبارة أخرى: فعلى الواقع، لا العقيدة، أن يقودنا.

4.3 اختيار قادتنا

وأخيرا، فهناك سؤال رابع، يتعلق بكل ما سبق، ينتظر الإجابة: لمن نصوّت؟ بصراحة، أعتقد أننا «نحن الشعب» يجب أن نصوت فقط على القوانين (أو قوانين **الضريبة** على الأقل) لا الأشخاص. ويجب

أن يتم اختيار المشرّعين بالقرعة من بِركة من المرشحين المستعدين والمؤهلين، بنحو يضمن نظاما منصفا بالكامل، إضافة لتمثيل نسبي صادق ـ من حيث العقيدة وكذلك التوزيع السكاني. فمثلا، ستعطينا القرعة مجالس تشريعية يكون نصف أعضائها تقريبا نساء دوما، لأول مرة في التاريخ. وسيحكم المعتدلون، ولن يقيدهم أحد، ولن يعود بإمكان المصالح الخاصة والعقائديين أن يجرّوا الأوتار. ستكون متطلبات الدخول في القرعة أي شيء نرتاح له، ما دام بإمكان أي مواطن أن يحقق تلك المتطلبات بقدر كافٍ من الجهد. وكل شخص آخر في الحكومة (كالرئيس مثلا) يجب أن لا يكون أكثر من موظف تعيّنه أو تفصله إرادة من المجلس التشريعي ذي الشأن ـ على أن القضاة يجب أن يملكوا حصانة ضد الفصل لأي سبب آخر عدا الاتّهام الجنائي. وهذه كما أظن أكمل حكومة ممكنة، بخطوط عريضة.

لكن الأميركيين يعيشون اليوم في نظام انتخابي، ولا مفرّ لهم من التصويت لقادتهم. فلأجل من يصوتون؟ تتطلب إجابة ذلك السؤال امتلاك معلومات دقيقة موثوقة عن الخيارات، ليس بالسهل تحصيلها. فعليك أن تقرأ ما يقوله كلا الطرفين عن كلا المرشحين، ولا تترك تحيزاتك تؤثر على حكمك. عليك أن تفكر نقديا وترى من الذي يقتبس حقا مصادر وأدلة على ادعاءاته، ومن لا يقتبس، ومن الذي يقص القصة كاملة، بدلا من أنصاف الحقائق. لا تثق بالإعلام. لا تثق بحملات الدعاية. لا تثق بأي أحد. انظر للصورة العامة، ولكن افترض أن معظمها كاذب أو خدّاع ـ وحاول، وأنت تنقب في ذلك كله، أن تحدد بنفسك ما الذي يرجّح أنه صدق، أو أنه زيف. ما أن تكون لديك معلومات موثوقة

يعتمد عليها، فهناك أربعة اعتبارات يجب أن تتحكم باختيارك، بالترتيب التالي لأهميتها العملية.

الاعتبار الأول عن النجاح العقلاني: علينا أن نؤيد مرشحا قد ينجح فعلا، على الأقل لمنع آخر أسوأ منه من تسنم المنصب. ومع أن المحللين والأحزاب يحبون استمالتك نحو الاعتقاد بأن المرشَحين متماثلان، فهما ليسا كذلك - فبين أي متنافسين، مهما كانا بغيضين، فأحدهما **دوما** أسوأ. ولذا فمن الحماقة أن نصوت لغير منافس تماما كأن لا نصوت أصلا. ففي التأثير العملي على مستقبلك، وعلى ممارسة وتوزيع السلطة، فالأمر سواء. والفعل العقلاني يتطلب أن نقوم بما ينتج **فعلا** نتيجة أفضل، ولو كان «الأفضل» رديئا مع ذلك.

الاعتبار الثاني عن النزاهة البسيطة؛ على المرشح أن يقول ما يعنيه ويعني ما يقوله. عليه ألا يكون مجرما يخدم نفسه أو عقائديا ذا وجهين. وهذا لا يعني أن المرشح يجب أن يكون قديسا - فقد يكون وغدا كبيرا في حياته الشخصية - بل أنه حين يتعلق الأمر بأداء الواجبات العامّة فلن يغش، يخادع، أو يراوغ **الشعب**. بعبارة أخرى، سيخدم فعلا الهدف السليم للسياسة (التفاوض لأجل السعادة العامة)، بدلا من إساءة استغلال السلطة لغايات شخصية أو عقائدية. سيعقد اتفاقات معقولة. سيكون مسؤولا عن الشؤون العامة. سيعترف بأخطائه ويصححها. ولكن فوق كل ذلك، عليه أن يخدم الشعب، لا أن يستغله.

وبشكل طبيعي، عدا هذين الأمرين، ففي أي منصب محدد، يجب أن تكون الكفاءة هي العامل المحدِّد. لن نجد أبدا رجالا ونساء كاملين

معصومين، بل قد نجد أفرادا أكفاء. وبشكل طبيعي أيضا، فعلينا أن نصوت للعقلانيين المعتدلين قبل كل أحد، أو للأقرب إلى ذلك المثال، لنفس الأسباب التي وضحتها في الفصل VII.2. وكل ما سوى ذلك ثانوي. فمثلا، معظم الناس يصوّتون لسببين آخرين، يجب أن يتخذا في الواقع موقعا خلفيا؛ فهم يصوتون للمرشح الجذاب (الذي «يروق لهم» أو «يُشعرهم بشكل صحيح») أو للمرشح الذي يعتقدون بأنه يدعم كل المواقف التي يتخذونها حول المشاكل الكبرى. وكلاهما خطأ بليغ، خصوصا لو قادا تصويت المرء لاستثناء ضوابط الكفاءة والاعتدال ـ أو أسوأ، لو قادا للتصرف بلاعقلانية عبر دعم شخص كذاب أو غير منافس.

صحيح أن هناك منفعة في الجاذبية، فإن شخصا جذابا سيكون قائدا جيدا، مسموع الصوت، وينجز الأشياء بنجاح. ولكن لسوء الحظ، فالجاذبية لن تعني دوما الكفاءة أو الاعتدال. فكثيرا من الكذابين، الطغاة، والحمقى كانوا شديدي الجاذبية. علينا أن نتشكك في الجاذبية، لا أن ندعها تخدعنا، كي ننظر إن كان المرشح يملك فعلا ما يستحق؛ الاستعداد والنزاهة، الكفاءة والاعتدال. ورغم أنك ترغب بالتأكيد في أن يصل للسلطة من يشاركونك خططك لتحسين القانون والمجتمع، فلن يكون هناك أبدا أي مرشح يتفق معك على كل موضوع مهم، ناهيك عن مرشح يملك فرصة فعلية لانتخابه ويثبت أنه نزيه وكفوء. ولهذا فمن اللاعقلاني، أولا، أن ننتظر بطلا لن يأتي، أو ثانيا، أن تدع هذا الحلم الرومانسي يجعلك عرضة لأي كذاب أو مرائي يهوى التظاهر بأنه ذلك البطل.

ومن جديد، فعليك أن تحقق أهدافك السياسية عبر دعمك لمرشح «عملي» لا كامل. فالمعتدل سيملك دوما أفكارا جيدة، أو على الأقل

غير مريعة، حول كل موضوع بأي حال، سواء كانت أفكارك ذاتها أو لا. وحتى لو تعلق الأمر بمسائل خلاف جادة، فإنه كمعتدل لن يدعم أي سياسة شديدة الراديكالية أو تحركها العقيدة بدلا من الوقائع والعقل بأي حال، وذلك أشد أهمية من توافقه التام مع اهتماماتك.

حين نستوعب كل هذه النصائح، ونفهم عقلانية الخيار السياسي، يمكن حينها أن نركز أنظارنا على موضوعين آخرين. ففوق كل اعتبار، يجب على كل مرشح في مجتمع حر وعقلاني فعلا أن يتظاهر على الأقل بأنه سيناضل في سبيل حرية ورفاه كل مواطن يلتزم بالقانون، حتى لو اختلف معه في أقدس معتقداته. ولكن لو كان هناك شخص لا يتكلف حتى التظاهر بذلك، ويصرح بدلا منه بعدم اكتراثه بحرية أو رفاه بعض الذين يختلف معهم أو يكرههم، ويهدف لاستبدال المجتمع المدني بنظامه الأخلاقي الخاص، فهو إذن عدو لكل ما هو خير، ويجب أن يُعارَض بحماس. من الجهة الأخرى للأمور، أعتقد أن علينا أن ندعم المرشحين الذين يحملون رؤى هي أقرب ما يكون للأهداف الإنسانوية الست التي أشرحها أدناه. حيث يحسن ذلك من فرص تحقيقنا لأي تقدم نحو تلك الأهداف، التي أعتقد أنها ضرورية لمجتمع جيد.

5. مواقفي السياسية

أقدم فيما يأتي ما أعتقد أنها المواقف الأشد عقلانية تجاه الأمور العامة الست ذات الأهمية المُلحّة في المجتمع الأميركي. يمكن أن أذكر العديد غيرها، لكنها ستكفي كأمثلة رئيسة. قلما توجد أمور أشد محورية منها في خلق مجتمع جيد. في الواقع، فمعظم الأمور الأخرى

لم تتضح بعد حلولها الظاهرة، عندي على الأقل. فمثلا، لا أجزم إن كان تقنين المخدرات أفضل أو أسوأ للمجتمع عموما. إذ لم تتوفر بعد حقائق كافية لحسم هذا الأمر، وهناك استدلالات قيّمة معه وضده. ولكن الواضح أن النظام الحالي لا يعمل، وأن الحل الأفضل لن يتضمن على الأرجح تقنينا كاملا أو تجريما كاملا للمخدرات. ولكن أين يوجد الموقف الوسط بالضبط يظل أمرا غير واضح عندي. كل ما أعرفه هو أن هناك قلة من الناس يبحثون عن تلك المنطقة، لكنهم يستخدمون حججا خادعة ووقائع مشكوكة في محاولة للفوز، ولهذا تضيع الحقائق الصادقة والأفكار الجيدة وسط غبار الحرب. لا شيء يناقض كيف يفترض بالطبيعي الوجودي أن يشارك في تحديد الموضوعات السياسية مثل سياسات هجومية، تعتيمية، وطائفية كهذه.

5.1 التزام بالحرية

إن الدعامة الأولى لما أعتقد أنه الموقف السياسي السليم هي التزام بالحرية. عادة ما تعرّف الحرية تحت إطار الحقوق. كما صرّحت من قبل، فحقوق الإنسان هي الحقوق التي يجب أن يملكها الجميع كي يسعوا خلف سعادتهم الشخصية بأفضل وجه. ولهذا فمن اللاأخلاقي أن نعارضها أو نقمعها، ومن الضروري لكل سياسة أن تدافع عنها وتحترمها.

وبالخصوص، وحيث أنها لا تقيد إلا لو تنازعت مع حقوق الآخرين، فيجب أن يتمتع كل الأفراد بحرية الفكر والتعبير، حرية العمل والتبادل، والوصول إلى عدالة غير منحازة، والتساوي أمام القانون. وهذه قائمة

قصيرة فقط. إن الحرية الوحيدة التي تستحق التقييد هي استغلال الحرية لحرمان الآخرين من حريتهم، وحتى عندئذ فلو ظهرت النزاعات، يجب أن تحل، في كل حالة ممكنة، عبر المفاوضات السلمية والتنازلات المتفق عليها، بدلا من القوة الغاشمة أو الغضب الأعمى.

وبالتالي، فأنا متشكك في قيمة «الحق» في سِلَع أو مطالب أخرى على حساب عمل الآخرين (كالحق في «امتلاك الغذاء» أو «الرعاية الصحية»)، حيث أن ذلك يكافئ العبودية. فحقوق كهذه تقتضي استخدام القوة لإلزام الآخرين بخدمتك. يمكننا مع ذلك الحصول على غذاء ورعاية صحية حكومية، ولكن يجب أن تعتبر امتيازات، وهي مثل أي تبادل اقتصادي قابلة كليا للتفاوض ويجب أن تخدم منفعة متبادلة. حتى لو تم الاتفاق على أنه يجب على الحكومة أن تضمن حصول الجميع على سلعة أو خدمة معينة (كالغذاء، الدواء، أو التعليم)، فيجب تحقيق ذلك عبر تبادل اقتصادي نزيه، لا بالإلزام ـ بما في ذلك دفع الآخرين كي ينفقوا عليها. وفي ضوء هذا، ينبغي أن نلاحظ أن القوانين تخلق دوما «حقوقا» قانونية ذات طبيعة رسمية خالصة، لكنها ليست حقوق إنسان بالمعنى الدارج، ولا بالمعنى الذي أستخدمه هنا بالتأكيد.

ذلك لا يعني أنه لا يجب علينا أن نملك أي قانون وقائي أو ضابط. فقدر منه ضروري دوما لمنع التجاوز على حقوق الإنسان، عبر إزالة أخطار واضحة وتعزيز سلوكيات بديلة. لا شك في أن قوانين الأمان، قوانين المرور، قوانين الترخيص، وظواهر تشريعية أخرى، هي خير غير محدود، يضمن سعادة أوسع بكثير مما كان الحال عليه بدونها، ويحول دون المزيد من الشقاء مما قد تخلقه هذه القوانين ذاتها. ولكن حتى في

Tele: @Arab_Books

ذلك، فالهدف يجب أن يكون حماية حقوق الإنسان، مع أفضل تكيّف ممكن مع تلك الحقوق من دون الإخلال بها كنتيجة. وباختصار، فعلى الحكومة ألا تتدخل في حياتنا إلا بأقل قدر ممكن.

عن القصة الكاملة لحقوق الإنسان من منظورات مختلفة (ليست جميعها لي)، انظر: Robert Maddex، Mary Robinson، and Desmond Tutu، International Encyclopedia of Human Rights: Freedom، Abuses، and Remedies (2000); Charles Black، A New Birth of Freedom: Human Rights، Named and Unnamed (1999); Tara Smith، Moral Rights and Political Freedom (1995). وعن القانون الضابط، انظر المقطع الآتي.

5.2 التزام بالإصلاح الاجتماعي

إن الدعامة الثانية لما أعتقد أنه الموقف السياسي السليم هي التزام بالإصلاح الاجتماعي. فرغم أني لا أتفق مع الاشتراكيين، الذين يرفعون شعارات مثل «من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته» وما شاكل، الذين بتعاطفهم يمنحون الفاشية دون قصدٍ قشرة المجتمع النبيل، لا أتفق أيضا مع الرأسماليين المتشددين الذين يعتقدون بأن السوق الحر سيحل كل المشاكل ـ فكلاهما خرافتان بلا أساس، يتضح خطؤهما لأي متابع صافي البال للوقائع.

بوصفها تعبيرا عن حريتنا الأساسية، فالرأسمالية أمر جيد. وعلينا أن نشجع ونحمي كل جوانب السوق الحر والتملّك الفردي للذات والمُلكية، واستغلال قوى السوق ومبادئ مماثلة حتى في المنظمات عامة، بقدر معقول وكفوء. فرغم أن الشركات ليست بالملائكة وتستحق الرقابة، فيجب ألا تستهجن بوصفها رجسا من عمل الشيطان مع أنها ليست كذلك. فهي في القلب والروح من رفاهنا.

إلى جانب ذلك، فأي محاولة لفرض قيود على الرأسمالية هي مغازلة مع انتهاك حقوق الإنسان. فما من سبيل ببساطة لتسليم التحكم بعمل الناس ومُلكيتهم لأيدي تعاونية. فيجب على الأفراد واللجان أن يديروا ذلك العمل والملكية بأي حال، ولن يكونوا أشد تعاطفا أو عقلانية من الشركات المتربّحة. وأسوأ من ذلك، فكي يتدخل في التبادل الحر للعمل والبضائع، على المرء عمليا أن ينتهك كل حقوق الإنسان التي يمكن تسميتها. إن التحكم بالعمل أفضل بقليل من العبودية، والوسائل التي ستصبح ضرورية في النهاية لفرض الالتزام بقوانين الملكية الجماعية هي أخف بقليل من الطغيان. ولهذا فقد انتهى الأمر بكل دولة شيوعية تشكلت يوما، بأن تتحول لدولة فاشية تحت ستار ماركسي ـ ثم تتعفن في فقر طاحن.

ولكن «رفع الأيدي» سياسة خاطئة أيضا. فمثلا، لا يوجد أدنى شك (كما ثبت مرارا وتكرارا في العلوم الاجتماعية) أن الفقر يولّد الجريمة. كما لا يوجد شك أيضا، كما يثبت التاريخ، أن السوق الحر لا يعالج الفقر. على العكس، وتماما كقسوة العالم الطبيعي الذي يقلّده، فسيظل جزء ثالث من العالم مضغوطا بشقاء في القعر، لا يُدفَع له إلا ما يكفي لئلّا يموت. وبالمثل، فكثيرا ما يجادَل بأن التعليم يجب أن يخوصص، ولكن لا توجد وصفة للكارثة أكبر من ذلك. سأناقش ذلك في أدناه، ولكن كتمهيد، فلن يمكن لمعظم الناس في الولايات المتحدة أن يتحملوا الكلفة العملية حتى للتعليم الضعيف الذي يتلقاه أولادهم الآن مجانا. إن إجبارهم على الدفع لن يؤدي إلا لخلق مجتمع أكثر جهلا، وذلك يعني مزيدا من الفقر والخرافة، وقدرا أقل من العقلانية والحكمة

Tele: @Arab_Books

يكتب له الانتشار. كما أن هناك حاجة واضحة ومنفعة لامحدودة للقانون الضابط. فقد أنقذت قوانين أمان الحرائق حيوات أكثر بكثير مما أمكن للدعاوى من قبل أو من بعد. وهلمّ جرًّا.

وهكذا فمن الواضح أن على الحكومة أن تقوم بأكثر من مجرد الحفاظ على الوضع القائم. فعليها أن تسعى لإصلاح المجتمع ذاته، خصوصا حين تكون ثرية بما يكفي لتحمل ترَف الصالح العامّ الأعظم. هناك ثلاثة أسباب واضحة لذلك يمكن حتى لماكيافيلّي أن يثمّنها. أولا: أي إجراء يجعل الناس سعداء ويقلل الجريمة، لا يحقق مجتمعا أفضل فحسب ـ وهو هدف السياسة ذاتها، بل ويقلل من تكاليف الحكومة، وعبر إنتاج مزيد من المواطنين الصالحين بدل المجرمين، يخلّف وراءه قوة عاملة أشد إخلاصا وكفاءة، مما يؤدي لتقوية الاقتصاد. ثانيا: أي إجراء يقود لظهور كتلة من المواطنين أكثر عقلانية، كفاءة، ومعرفة، وكذلك أصحّ وأقوى، سيزيل العديد من التوترات، سوء الفهم، والصراعات التي تجرّ المجتمع والسياسة للأسفل، وسيؤدي ذلك لتسارع التقدم نحو عالم أفضل وأكثر تناغما، وهو من جديد هدف السياسة ذاتها. كما سينتج قوة عاملة أشد كفاءة ومن ثم أعلى إنتاجية، ويقلص الجريمة أكثر، وكذلك تكاليف الحكومة.

ثالثا: ففي حين يسهل التهرب من الدعوى (عبر إشهار الإفلاس كحلّ أول، رغم أن عدة مهارب أخرى متوفرة دوما) لا يسهل الهرب من الشرطة. فالحكومة تملك بوضوح أفرادا أكثر تدريبا وموارد أوفر مخصصة لحل الجريمة، مما يمكن أبدا للمواطنين توظيفه للدفاع عن أنفسهم ضد الإساءات لحقوقهم التي تنتج عن الفساد أو الإهمال.

ولهذا، فالقانون الضابط أمر لا غنى عنه ببساطة. وعبر منعه للكوارث، وإلزامه للناس بالنزاهة ولو كان هناك احتمال كبير لأذيتهم، فإن منافعه الاقتصادية والمدنية لا تجارى.

ثمة مبدآن يعملان في هذا الموقف. أولا: عبر تأسيس وفرض المعايير (وهي من الأمور الأولى التي تقوم بها الحكومات، وضرورية لنجاح أي اقتصاد) يتحسن المجتمع على حساب قليل جدا من الحرية الفردية. فقط حين تصبح الضوابط شاقّة تكون قد استنفدت فترتها وتجاوزت الهدف الوحيد الذي يبرّرها. قاعدة سهلة للعمل هي أن نفرض ببساطة ما يفترض بالناس فعله حقا؛ بمعنى أن لو كانوا (في مجتمع عادل كليا) سيدفعون جزاءً لإهمالهم أو سلوكهم في محكمة مدنية أو جنائية بأي حال، فهناك ضرر قليل في إجبارهم على تجنب ذلك المصير في المقام الأول. يجب أن تكون الفكرة دوما هي أن نمنع فقط الأفعال التي يرجّح أن تحدث الضرر، مع أن جرائم كهذه يجب أن تعامل بوصفها أقل هجومية من إحداث الضرر فعلا، حيث أن التعمد في الحالة الأولى غير مؤكد.

ثانيا: في حين يتعلق التثمين الأخلاقي والعدالة التشريعية بتحديد الأفراد ذوي الشخصية الجيدة أو السيئة، عبر ملاحظة السلوك الذي تدفعهم شخصيتهم لارتكابه، ولا تهتم أبدا بما قد يجعل الفرد خيرا أو شريرا، فعلى السياسة أن تهتم بالشأن الثاني. عبر تنظيم النظام الاجتماعي، الذي يتضمن مفاوضات السلطة وتنفيذها، علينا أن نسعى لإنتاج أشرار أقل وأخيار أكثر. إن كيفية فعل ذلك، دون الإخلال بحقوق الإنسان، ليست بالسؤال السهل، وتتطلب دراسة متأنية قبل تطبيق أي

سياسة. والحالة الوحيدة التي تملك أدلة واضحة هي التعليم (انظر **VII.5.4** أدناه).

ولكن يجب ألا يفهم ذلك كرخصة لنثر المال على كل مشكلة نظن أننا سنحلّها. فيمكن للحكومة أن تنقذ فقط من تقطعت بهم السبل حقا. ولكن، في معظم الأحوال، سيكون من الأفضل أن نعلم الناس تحمل المسؤولية في حياتهم الخاصة ومنحهم حق الوصول للمعرفة التي يحتاجونها لتحقيق أهدافهم الاجتماعية والشخصية عبر التزامهم، جهودهم، وتأملهم الذاتي. فيمكن للناس أن يحققوا بأنفسهم أكثر بكثير مما قد توفره لهم أي ماكنة حكومية، وستكون الإرادة والشخصية التي يجب أن يعززوها لهذا الهدف خيرَ عَونٍ لهم في كل جوانب الحياة. كما يقول المثل: أعط رجلا سمكة، وستطعمه ليوم واحد، ولكن علّمه الصيد، وستطعمه طول حياته. ومن الواضح أن الثاني أفضل بكل نحو ممكن ـ ما دام هناك سمك يصيده.

خلافا للمنافع الواضحة لهذا التعليم في النشاطات الخاصة، فهناك قليل مما يكتسب عبر زيادة الضرائب، بل وضرر كبير بالتأكيد في زيادتها على من لا يسعهم ذلك. وعلى العكس، فإن زيادة الضرائب بلا رحمة على الأغنياء ليست فكرة جيدة أيضا، فلن يكون للفقراء وظائف دون أن ينفق الأغنياء أموالهم. ووحدها الاستثمارات الرأسمالية الهائلة التي يمكن للأغنياء تقديمها هي ما يُحدِث تلك الزيادات في الإنتاجية التي تمثل مفتاح التقدم الاقتصادي والتقني عند أي أمة. سيظل بإمكانهم طبعا أن يدفعوا أكثر من الذين يقفون أسفل منهم على السلم الاقتصادي. والأغنياء يستحقون ذلك، لأنهم استفادوا أكثر بكثير من النظام العام.

ولكن كما سأناقش لاحقا، فهناك طرق أذكى لضمان عائدات عمومية مرفهة دون ضرائب على الإطلاق.

بعض الكتب الجديرة بالاهتمام عن الجدل حول ما يجب أن تقوم أو لا تقوم به الحكومة: Erich Fromm، The Sane Society (1990); Phillip Brown and Hugh Lauder، Capitalism and Social Progress: The Future of Society in a Global Economy(2001); Richard A. Epstein، Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good (1998); Stephen Elkinand and Karol Soltan، eds.، A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society (1993)..

5.3 التزام بالإصلاح التنفيذي

إن الدعامة الثالثة لما أعتقد أنه الموقف السياسي السليم هي التزام بالإصلاح التنفيذي؛ بمعنى: إصلاح كيف تعمل الحكومة، من حيث الإدارة والبيروقراطية. يمكننا أن نكسب الكثير، ونحل الكثير من المشاكل، بمجرد إعادة تصميم النهج الذي نؤدي به الأشياء. وبالمثل، فهناك العديد من الإصلاحات العملية للقانون التي ستكون أيضا ذات نفع كبير للمجتمع لقاء كلفة قليلة جدا. إن نبع الموارد هذا هائل وغير مستغل إلى درجة أنه يستحق تأسيس وتخصيص دائرة حكومية كاملة **تحديدا** لغرض العثور على التصميم الرديء في باقي أرجاء الحكومة والقانون، والتوصية، بعد التجريب، الملاحظة، والبحث، بطريقة حل المشكلة أو تحسين الموقف. ولنسميه «مكتب إعادة الاختراع».

عموما، على الحكومة أن تعمل وفق قواعد أبسط وأشد مرونة وهي تنظر بثبات نحو إصلاح العيوب في أي نظام. ويجب تقليص العمل المكتبي والأفراد في كل مكان ما أمكن، على أنه في بعض الحالات،

Tele: @Arab_Books

كتنفيذ القانون والتعليم، فالزيادة في الأفراد ضرورية في الواقع، إضافة لزيادات في الأجور والمكافآت. ولكن بالإضافة لذلك، فعلى الحكومة أن تسعى خلف إصلاح أشد عمليةً ونفعا؛ إلغاء ضريبة الدخل فهناك منفعة قليلة في مصادرة أملاك المواطنين كل سنة، وضرر كبير يأتي جراء ذلك، خصوصا حيث يفتقد الفقراء التعليمَ والمواردَ الكافيةَ لاستغلال قانون الضريبة شديد التعقيد لصالحهم، ولذا يضر بهم النظام بشكل أكبر مما يعد عدلا. وبالفعل، فقدر كبير من وقت المشرعين وموارد جماعات النشاط السياسي يهدر في مجادلات سنوية لا تنتهي حول الضرائب، وقدر هائل من الفساد والتشويش يحيط بها، بحيث يمكن بسهولة أن تعتبر شراً عاماً عظيماً.

سيكون أمرا أشد عمليا وأوفر مبررات أن تولّد العوائد من ضريبة مبيعات وطنية خفية. فنسبة كهذه من أرباح الأعمال هي ثمن أكثر من مناسب للمساعدة في بناء التجارة الحرة المنصفة في المقام الأول. فلولا الحكومة، لما كانت هناك وسيلة سلمية أو معتمدة لإنفاذ العقود أو ملاحقة الجريمة، بل ولخلق الأمان، السلام، والعدل أساسا، بحيث تمنح المستهلكين والأعمال شعورا بالثقة في السوق. وبالفعل، وبفضل أي تفكير سليم، فالأعمال **يجب** أن تدفع رسم السوق هذا.

ولكن الحل الأشد عقلانية لتوليد العائد العام له جانبان؛ المسؤولية المالية والمشاريع العامّة. الأول أمر بسيط سيخبرك أي اقتصادي بأنه لائق جدا وسيصبح خيرا عاما غير محدود؛ التخلص من الدَّين الحكومي، وتقليص أو تحديد تكاليف المشاريع الحكومية. فالشركات تقوم بذلك طوال الوقت. ويقف وراء ذلك علمٌ يدرّس في الجامعات في

Tele: @Arab_Books

كل أرجاء البلاد. على الحكومة نفسها أن تستوعب الصورة وتقوم بذلك أيضا. يمكن لمكتب إعادة الاختراع الذي «اخترعتُه» للتوّ أن يهتم أيضا باستئصال وفضح الهدر والاحتيال الحكومي، وتطوير حلول لكليهما. ولكن مجرد فعل تسديد الدِّين العام مفيد دون شك؛ فلن يؤدي فقط لتسديد التكاليف الهائلة لدفع الفائدة على ذلك الدين، بل سيحرر أيضا بلايين الدولارات من الرأسمال التي يمكن من ثم استثمارها ثانيةً في **الاقتصاد** لا الحكومة. وحتى ذلك الحين، يظل هذا الرأسمال مجمدا دون فائدة، لا يسدي نفعا لأي أحد.

المبدأ الثاني أكثر إثارة للجدل بقليل. فبدلا من فرض الضرائب، يمكن للحكومة ببساطة أن تولّد العائدات مباشرة، حيث يمكنها في سوق حر أن تبتاع ما تحتاجه تدريجيا فحسب، ومن ثم تُراكِم فرعا اقتصاديا، ينتج المال تماما كما يفعل الجميع. هناك العديد من القطاعات الواضحة التي يمكن استغلالها لهذا الهدف، وخصوصا كل الموارد الطبيعية. لو أن الحكومة اشترت ثم أدارت كل الغابات التجارية، وأجّرت هذه الأرض لشركات الخشب بنحو يهدف لتعظيم العائدات العامة، فلن نحصل فقط على مكسب مالي مفاجئ دون التعدي على أي أحد، بل يمكن أيضا إدارة الغابات بنحو أكثر بيئيّة. وحيث أن الحكومة يجب عليها الحفاظ على مصدر منتظم للعائدات، فلن تطيق أن تخسر غاباتها. مما يختلف عن الشركات بشدة، فكثيرا ما لا تكترث مجالس إدارتها وشركاؤها بأي مستقبل أبعد من مناطيدهم الذهبية ومبيعات الأسهم القادمة ـ مما يجعل اغتصاب الطبيعة فرصة مربحة. كما أن صناعة التعدين والنفط تمثل أهدافا رئيسة لحيازة الحكومة.

وهذه فكرة واحدة فقط، لكنها تبدو عملية جدا، ومنافعها واضحة. تخيل فقط أمة بلا ضرائب، أي دولة يمكن أن تنافسنا حينها؟

لمزيد حول ذلك، انظر: David Osborne and Ted Gaebler، Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit Is Transforming the Public Sector (1993); Philip Howard، The Death of Common Sense: How Law Is Suffocating America (1996); David Osborne and Peter Plastrik، Banishing Bureaucracy: The Five Strategies for Reinventing Government (1998); Al Gore، Creating a Government that Works Better and Costs Less (1993) and The Best Kept Secrets in Government: How the Clinton Administration Is Reinventing the Way Washington Works (1996).

5.4 التزام بالتعليم

لا مجال للمبالغة في مدى أهمية التعليم في مجتمع حر ناجح. فنحن نحتاج لنظام تعليم وطني يسمح بقدر من المرونة والضبط المحليين، لكنه يطالب المدارس بالالتزام بمعايير يقرّها مجلس وطني، يقوم بمراجعة دائمة لنجاحات المدارس وإخفاقاتها، للكتب الدراسية، لأساليب التدريس، وللمناهج الكفوءة وغير الكفوءة - أي بشكل أساسي، لكل الأدلة المتعلقة بالتعليم، بما فيها الدراسات العلمية عما يعمل في تلك المجالات ولا يعمل. وعندها فقط يمكن أن نتعلم كيف نحسّن نظامنا التعليمي ونقوم بتحسينه فعلا. بل يمكننا أيضا أن نتعلم من دراسة أنظمة المدارس في أمم أخرى. ولن تعارض اتحادات المدرّسين، العقبة الكأداء أمام كل محاولات الإصلاح المدرسي، كل ذلك لو استُرضوا بإصلاح واحد، إصلاح يستعدون للتخلي لأجله عن كل شيء آخر، وهم يستحقونه فعلا بأي حال؛ رواتب ومنافع ممتازة للعاملين في التعليم.

إن نظام التعليم الوطني يجب أن يسعى لثلاثة أهداف: إنتاج مواطنين (1) يملكون قيمة اقتصادية عالية، (2) لديهم اطلاع وافٍ على الأفكار والأمور الضرورية للمشاركة بمعرفة وكفاءة في عمليات القانون والحكومة، وهم (3) قادرون على صنع قراراتهم العارفة الخاصة فيما يخص الأخلاق والإيمان. وهذه الأهداف متساوية في الأهمية.

الأول: منفعة براغماتية، فإن قوة عاملة أشد كفاءة واعتمادية ستقوّي الاقتصاد، وينتفع بذلك الجميع - فالحكومة تكسب مزيدا من العائدات، والمجتمع يصبح أغنى وأنسب للعيش، والمزيد من الناس ينجحون، مما يقوّي الطبقة الوسطى. وأي عالم سياسة سيخبرك بأن طبقة وسطى كبيرة هي المكوّن الأهم لأي مجتمع ديمقراطي - لأنها المجموعة الوحيدة التي تعرف ما يعنيه أن تعمل بجد لأجل ما تملكه، ولديها مع ذلك أمر تخاطر به. وهم المدافعون الأوائل والأكبر مصلحة عن سوقٍ حرّ نزيه - في حين يستفيد الأغنياء من سوق حر غير نزيه، أما الفقراء فيستفيدون من التخلص منه كليا. ولهذا نحتاج لتعزيز المعرفة، الذكاء، والمهارات العملية لكل المواطنين. وسيظل ذلك دوماً خيرا غير محدود.

الثاني: منفعة ضرورية، فإن جمهورا جاهلا غير منتقد هو برميل بارود سيدمّر أي ديمقراطية في وقتها. وحتى ذلك الحين سيحدث قدرا كبيرا من الفوضى والشقاء، حيث يسهل التلاعب بالغوغاء من قبل الطوائف والمحرّضين، مما يؤدي لاكتساب السلطة واستغلالها بنحو لاعقلاني، أو لأهداف غير سليمة. كما يسهل على جمهور جاهل غير منتقد أن يشيطن ويضطهد الأقليات، مما يقود في النهاية لدمارهم حين تنقلب الموجة ويدانون كما دانوا. باختصار، فهذه وصفة للنزاع الاجتماعي.

فكل ديمقراطية لن تزيد حكمةً أو ذكاءً عن شعبها. ولو أردت للوقائع والحقيقة أن تنتصر، لو أردت أن يتعاون معك الشعب، يستمع للحجج المعقولة، ويتصرف وفق ما يعد بحقّ أسلم طريق، ما أثبتته بصراحة وقائع فعلية، لو أردت أن ينظر الشعب خلال الأكاذيب والمغالطات والتشويش، لو أردت أن يتصرف الناس ويصوّتوا بحكمة، يتقبلوا العيوب في النظام السياسي، ويعملوا مع ذلك بسلمية على إصلاحه، فيجب أن تعلّمهم. ولا سبيل آخر لذلك.

وأخيرا، فالهدف الثالث عملي وضروري معاً: فالناس المتعلمون جيدا إلى درجة أن بإمكانهم فعلا صنع قرارات عارفة ذكية حول ما يعتقدون وكيف يعيشون حياتهم، سيصبحون شعبا أفضل. ذلك أن العقل والمعرفة سيقودانهم لأن يروا بأنفسهم أن الطريق إلى السعادة يكمن في البطولة، لا الدناءة، في العطف والنزاهة، لا القسوة واللامبالاة. كما أن ذلك سيقلص الجريمة ويزيد من انتشار السعادة، بشكل يتفوق على تلقين معتقد أو مذهب ما. ذلك أنه في الحالة الثانية لن يكون لدى الناس أي تصور واضح لسبب كونه لائقا أو صحيحا، وسيتقبلونه ببساطة بنحو أصمّ، ولن يعيشوا وفقه فعلا، ولن يفهموه، ولن يلتزموا به في أفضل الأحوال إلا بدافع الخوف أو التقلّب، ولكنهم سيرفضونه كلياً في أسوئها، ولن يبقى لديهم إلا لامبالاة تخدم ذاتهم.

وهكذا فلو أردت بصدق أن يصبح الناس أفضل، فعليك أن تثبت لهم **لماذا** تقود عقيدة معينة إلى سعادته **ولماذا** يؤدي التخلي عنها إلى شقائه، وعليك أن تحقق ذلك بالأدلة والحجج السليمة. ولكن فوق كل ذلك، فعليك أن تكون نزيها معهم، وتعلّمهم كيف يقومون بكل ذلك

Tele: @Arab_Books

بأنفسهم، إذ لا شيء أشد إقناعا من الاكتشاف الذاتي. وذلك يعني أن عليك أن تقدّم لهم الوقائع والأدوات، تعلّمهم كيف يستخدمون هذه الأداة أو تلك، وتدعهم يتوصلون لاستنتاجاتهم الخاصّة.

في ضوء هذه الأهداف الثلاثة، يجب على أي برنامج تعليم متكامل أن يركّز خلال المسيرة الأكاديمية للطالب على مجالات الفلسفة، المنطق، البلاغة، ومناهج العلم ـ لا نتائجه فقط، والتطبيق الواقعي المعاصر لمجالات حيوية أخرى، كالرياضيات (فتعلم كيف تفهم وتقيّم الاستدلالات الإحصائية، مثلا، أمرٌ أهمّ بكثير من المثلثات)، الاقتصاد (فاستيعاب المفاهيم الرأسمالية عن الدَّين والاستثمار، مثلا، أمر ضروري)، والقانون (ففهم ما يعنيه القانون، كيف يتمّ تفسيره، ولماذا ـ هي عدّة أساسية يفترض أن يملكها كل مواطن). ومع أنها ليست بنفس الأولوية، فيجب أن يكون للفنون مكانها أيضا، لأنها تعلّمنا عن البشرية، كيف نجد المزيد من الجمال في هذا العالم، ونتعلم طرقا جديدة للتعبير عن أنفسنا وإبداعنا، وكلها مصادر عميقة للسعادة البشرية ـ تضمن للجميع منافع القيم الراقية للفن (حسب **VI.2.3**، «**القيم الراقية للفنّ**»).

يجب أن يعدّ كل نظام مدرسي وهذه الأهداف على البال. ويمكن للمرء أن يرى أين يوجد التداخل الواضح؛ فمهارات التفكير النقدي ضرورية لتحقيق الأهداف الثلاثة أجمع، ومهارات كهذه تتطلب تعليما وافيا في المنهج العلمي والمنطق العلمي، ناهيك عن التوظيف الصحيح (والسقطات المعتادة) لكل «المناهج» الستّ (راجع **II.3**، «**المنهج**»).

إن أهمية التعليم يؤكد عليها كوليير وستنغل بنحو آخر (انظر المسرد

الأول من V.2.2) حيث يصفان ما سمّياه «القلق السياسي» بهذه العبارات: «إننا ملزمون بأن نكون أخلاقيين، فقط بالقدر الذي نعتقد به شخصيا أننا ملزمون؛ وإن كان هناك أفراد من المجتمع لا يرون أنفسهم ملزمين، فإن النظام الاجتماعي يتهدد بالانهيار» (pp. 47 ـ 8). بالطبع، فكل فاعل عقلاني محيط بكل الوقائع يمكنه رؤية أن انهيارا كهذا سيكون كارثيا على صعيد شخصي. وإحصائيا، فمن الراجح أن يؤدي لشقاء غامر، ومن غير المحتمل أن يحدث سعادة حقيقية لأي أحد. وعندئذ لن تضمن السعادة إلا بكلفة أكبر بكثير مما سيكون عليه الحال في مجتمع عادل حسن التنظيم. ولهذا فانهيار النظام الاجتماعي ليس من مصلحة أي أحد.

لكن هذا يعني أنه ما من قلق سياسي ما دام النظام الاجتماعي يشجّع العقلانية ويعلّم أفراده بشكل جيد. وهذه حجة قوية جدا لصالح إعطاء تعليم راقٍ شامل للجميع أولويةً رفيعةً في أي مجتمع، تعليم يقوم على أساسٍ إشاعة التفكير النقدي والتدريب على التفكير العملي والنظري. وبهذا الصدد يقتبس كولبير وستنغل عن راولز، **A Theory of Justice** 1971))، الذي يقول بإقناع «بفكرة أنه إن كان التركيب الأساس للمجتمع عادلا ومواطنوه يتربون على الوعي لهذه الحقيقة، فستصل قيود الالتزام الاجتماعي لأدنى حد» حيث ستُضمَن مصالح كل شخص عقلاني (عبر إنصاف المجتمع)، و«الثقة مترابطة مع السلوك التعاوني، ومن عادة الإنصاف أن يُلهِم الثقة» (p. 48). ولذا فإن مجمل النجاح لأي مجتمع يرتكز على كفاءة نظامه التعليمي في جعل كل المواطنين متعلمين وعقلانيين.

ولن يتحقق أي من هذا لو تمت خوصصة النظام التعليمي. ولدينا قدر وافر من الوقائع يشهد على ذلك. أولا: إن نظاما تعليميا غير خاضع لضوابط ستكون أجندته داعمة لذاتها. فبدلا من دعم قاعدة منظمة من المعرفة تشركنا جميعا في بُركة مشتركة من الأفكار والخبرات التي تجعل التواصل أكثر كفاءة، ستعلّم المدارس المستقلة أمورا مختلفة لأشخاص مختلفين، مما يزيد من انقسام المجتمع. وبدلا من دعم أدوات شاملة للتعقل والتفكير النقدي، للفلسفة، للمناهج العلمية والنقدية التاريخية، ستقمع معظم هذه الأمور لصالح عقيدة أو فكر ما، مما يدمر السبب الأشد أساسية الذي نحتاج لأجله لتعليم شامل في المقام الأول. ولذا فنحن نحتاج لإصلاح نظام المدارس العامّة من الأساس لأعلى، لا أن نتركه لرجال الأعمال الطامعين، المخادعين، والشيع الدينية.

بالطبع، سيحطّ رفع الضوابط من الجودة العامة إجمالا، حيث ستخفض المدارس من مستوى برامجها، لتحصل على كتب دراسية ومدرّسين أرخص كي تتنافس، بل وتكون في متناول معظم الأميركيين، الذين قد ينفُرون من مجرد التفكير في إنفاق 4000$ إلى 8000$ كل عام **ولكل طفل** لقاء ما يحصلون عليه اليوم مجانا. ولن تكون المنح التعليمية سليمة سياسيا إلا لو اقتصرت على فتح مدارس تحترم الفروق الدينية لطلابها، ويتم إخضاعها للضوابط، وإجبارها على الالتزام بالمعايير الوطنية للأمان، المساواة، المناهج، والتجهيزات. ولكن من الصعب أن نرى الفوائد التي قد يعود بها نظام كهذا، التي ما كانت لتنتج بأشدّ مباشرة وأمانا من إعادة تصميم نظام المدارس العامّة وفق مبادئ السوق الحر.

وأخيرا، فإن نظام المدارس الخاصة سيتلاعب في النهاية حتى بحياة الأطفال. فلو أنك اشتريت منتجا معيبا، يمكنك أن تعيده (ربما ـ فليست كل الأعمال بهذه النزاهة). ولكن كيف تستردّ سنة من حياة طفل؟ إن مدرسة ناقصة، خديعة، فشلا، منتجا سيئا في بلدة وادعة، ستعد جميعها كارثة. ولن تكون مجرد عثرة اقتصادية في الطريق يمكن تصحيحها. إذ لا يجوز لك أن تتلاعب بأعمار الناس بهذا الشكل. فالتعليم أثمن من أن يكون فرصة للربح. ولرؤية ذلك، يمكن للمرء أن ينظر للتعليم العالي، حيث تعد الكليات الخاصة أوطأ بشكل يثير الشفقة من تلك التي تديرها الدولة، المدعومة بقوة، فالطلاب يدفعون أقل من نصف الكلفة الفعلية لتعليمهم هناك، التي تبلغ في المتوسط 30$، 000، أكثر من خمسة أضعاف كلفة التعليم الابتدائي والثانوي. والاستثناءات تثبت القاعدة، فالكليات الخاصة الجيدة ليست نادرة بالمقارنة فقط، بل ومكلفة بشكل فاحش، وبعيدة عن متناول معظمنا. وحده نظام وطني للتعليم الابتدائي والثانوي ـ مدعوم كليا كي يكتسب **الجميع** تعليما جيدا **بالتساوي**، تعليم تلزمه السلطة السياسية بتحقيق معايير دنيا، ويوحد المواطنين خلف مُثل مشتركة عن التسامح وحرية الفكر، ويمكن للسلطة أن تتدخل وتعاقب بشكل مباشر أي مدرسةٍ غير ملتزمة ـ يمكن أن يكتب له النجاح في تحقيق الأهداف الثلاثة للتعليم الشامل في دولة حرة.

هناك أعمال مهمة لا تحصى عن التعليم، ولكن هذه على الأقل تستحق القراءة:
Joe Harless، The Eden Conspiracy: Educating for Accomplished Citizenship (1998); David Levine، Robert Lowe، Robert Peterson، and Rita Tenorio، eds.، Rethinking Schools: An Agenda for Change (1995); David Berliner، Bruce Biddle، and James Bell، The Manufactured Crisis: Myths، Fraud، and

the Attack on America«s Public Schools (1996); Gerald W. Bracey، Setting the Record Straight: Responses to Misconceptions about Public Education in the United States (1997).

وضد فكرة التمويل العامّ للمدارس الخاصة: Gerald W. Bracey، The War Against America's Public Schools: Privatizing Schools، Commercializing Education (2001); Edd Doerr، Albert Menendez، and John Swomley، The Case Against School Vouchers (1996); Edd Doerr and Al Menendez، Church Schools & Public Money: The Politics of Parochiaid (1991); and Art Must، ed.، Why We Still Need Public Schools: Church/State Relations، and Visions of Democracy (1992).

5.5 التزام بالدفاع

لو كان لي أن أطقّ إصبعيّ لأحوّل كل الأسلحة والقنابل في العالم إلى أزهار، ما كنت لأتردد لحظة. لكننا لا نحيا في عالم كهذا. بل نحيا في عالم خطر، من المفترسين، الطغاة، والمجانين، من التشوش والغضب، من الجهل واللاعقلانية. ويحتمل أن تكون هناك دوما حاجة إلى ضبط جيد للطرق العنيفة للدفاع عن الذات ضد أعداء السلام واللاعقلانيين. وتحديدا لأن العنف لا يمكن مواجهته إلا بمزيد من العنف، نجد العديد من الناس يلجؤون إليه لتحقيق ما يريدون، لأن معظم الضحايا أجبن وأقل استعدادا للرد على العنف بالعنف. ولهذا، فمن اللاعقلاني أن ندعو لنزع السلاح عن أي أمة ديمقراطية حرة. فبعد كل شيء، لن تظل أمتك حرة وديمقراطية إلا لو امتلكتِ الأسلحة والقنابل اللازمة للدفاع عنها. والتاريخ، حتى التاريخ الحديث جدا، يثبت ذلك بما يتجاوز الشك العقلاني.

Tele: @Arab_Books

ولهذا فيجب على أي خطة سياسية عقلانية أن تتضمن دعما لجيش قوي ومتقدم. فرغم أننا نحتاج لتذرية الاحتيال والفساد في الكونغرس والشركات التي جعلت جيشنا بدون سبب أعلى كلفة وأقل كفاءة مما يمكن أن يكون، فنحن مع ذلك نحتاج لكل ما لدينا وأكثر. يجب ألا نتردد في توظيف القوة لحماية المُلكية والرفاه في أميركا، وحقوق الإنسان هنا أو في الخارج. ورغم أننا يجب أن نتصف بالحذر، ولا ندخل أبدا في قتال لن نفوز فيه، أو يعود فيه النصر بمضار أكثر من المنافع، فإن جيشا قويا حسن التدريب ضروريٌ ويجب استخدامه، خصوصا بالتعاون مع تحالفات دولية تهدف للعدالة العالمية. فبعد كل شيء، سيكون طيشا من الشرطة لو لم يحملوا الأسلحة، ولن تكون لهم أي كفاءة لو تخلوا عنها. ولا توجد شرطةٌ بين الشعوب إلا الجيوش.

وأخيرا، نتفق مع القوة العسكرية حقيقة أن على السياسيين تجنّب التدخل في قرارات تكتيكية أو استراتيجية. فما أن تحدد معالم وأهداف المهمة بوضوح، ويوافق القادة الأعلى من ثم عليها، فيجب أن يسمح لهم بتنفيذها وفقا لمعرفتهم وخبرتهم دون أي إدارة تفصيلية من السلطة المدنية المركزية. وهناك أمثلة وفيرة في التاريخ، من فيتنام وحتى مقاديشو، تثبت أن الكوارث تنتج حتما من التدخل السياسي في العمليات العسكرية. والجانب الآخر من العملة هو أن العنف والحرب يجب أن يكونا الملاذ الأخير دوما. فالدبلوماسية تظل حيوية ـ فمثلا، يجب ألا نتعامل مع الأمم الحرة الأخرى بنحو يختلف عما نتوقع أن يعاملونا به. وضبط النفس ضروري ـ لأننا لا نستطيع قتل كل الشرور في العالم من دون كلفة غير مقبولة بحقنا.

في الولايات المتحدة يستحضر هذا الأمر واقعا فريدا؛ هو إشباع المجتمع المدني بالأسلحة. هذه هي نتيجة التطبيق المتحرر للتعديل الثاني خلال ثلاثمائة عام. وبغض النظر عما كان يعنيه التعديل الثاني يوما أو ما يمكن أن يفسر اليوم كي يعنيه، فربما يملك المواطنون الأميركيون اليوم حقا ثابتا بالقانون العام في امتلاك الأسلحة، يحميه التعديل التاسع. وهذه حالة للأوضاع لا يمكن علاجها أبدا. فحتى لو قررنا أن نمنعها بصراحة ونبدأ بمصادرات عنيفة للأسلحة في أرجاء الأمة، وهو أمر سيصبح بذاته منزلقا خطرا نحو إساءة استغلال السلطة، فلن نؤثر فعلا في المشكلة. فالأسلحة ستتجه ببساطة للتخفي، وسنكون عمليا قد سلّحنا طبقة المجرمين في حين نزعنا الأسلحة عن ضحاياهم الأبرياء.

ولذا فهناك حل وحيد لمشكلة السلاح في هذا البلد؛ الملكية المسؤولة للسلاح. لا يعني هذا أن الحق في حمل السلاح هو، أو قد يكون، غير محدود. فامتلاك السلاح أمر أشدّ جدية من امتلاك سيارة، وكل متطلبات أحدهما يجب أكيدا أن تنطبق على الآخر، حيث يجب أن تفرض تدريبات واختبارات لأمان الأسلحة، ويجب ألا يستطيع أحد شراء أسلحة، عتاد، أو أي سلاح قاتل أو أجزاء أو معدات متعلقة، دون رخصة تثبت أنه مدرّب على ذلك الصنف من الأسلحة، سالم من الجُنَح، وملتزم بالقوانين المتعلقة بحمل السلاح. وبالمثل، فوحدها الأسلحة المخصصة للصيد والدفاع عن النفس ضد هجمات المجرمين يجب أن يستمر بيعها للمواطنين قانونيا. إذ ليست لهم حاجة مشروعة في أسلحة الحرب، ولا أنهم لو امتلكوها سيصبحون نداً لأي جيش حديث منشقّ. ففي الحرب الأهلية، تصبح كل مليشيا طعاما للقذائف، ولن يكون

لمهووسي الأسلحة أدنى فرصة. إن الدفاع الوحيد ضد الاستبداد في **مجتمع حر معاصر هو المشاركة في الحكومة.**

عن طبيعة وأهمية الحرب، وكيف تتم إدارتها، هناك العديد من الأعمال الكلاسيكية التي يجب أن تكون قراءة مطلوبة لأي شخص يرغب بدراسة الموضوع: Sun Tzu، The Art of War (c. 270 B.C.); Niccolo Machiavelli، The Art of War (c. 1520); and Karl Von Clausewitz، On War (1832). حول ما يتعلق بموضوع القيادة العسكرية: Oren Harari، The Leadership Secrets of Colin Powell (2002).

عن الأسلحة في أميركا: Michael Bellesiles، Arming America: The Origins of a National Gun Culture (2001); Gary Kleck and Don Kates، Armed: New Perspectives on Gun Control (2001); Terry O'Neill، Gun Control: Opposing Viewpoints (2000). عن موضوع الدفاع الشخصي عن النفس، انظر: Sanford Strong، Strong on Defense: Survival Rules to Protect You and Your Family from Crime (1996).

5.6 التزام بالعلمانية

ختاما، وكما أوضحت من قبل في المقطع **VII.1**، «**الأخلاق × السياسة**»، على الحكومة أن لا تحاول أبدا أن تخبر الناس بماذا يعتقدون، خصوصا في مسائل الضمير. وهذا مبدأ مؤسس لما نسميه «الفصل بين الكنيسة والدولة.» وهو يعني أن الحكومة يجب أن لا تقوم بتحديد الرؤى المقبولة من غير المقبولة في مسائل الدين، ويجب أن لا تستغل أموال الشعب لدعم أي كنيسة أو مهمة دينية. فيجب على حكومتنا أن تكون محايدة دينيا، كي تكون منصفة للجميع.

وكما ينص التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة، «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية

Tele: @Arab_Books

ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة، أو من حق الناس في الاجتماع سلمياً، وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف»، وقد فسرته المحكمة العليا الاتحادية عام 1971 «باختبار ليمون» ذي الأجزاء الثلاثة في قضية **ليمون × كيرتزمان**: يجب أن يكون لكل القوانين هدف علماني (فلا يمكن أن يملك أي قانون هدفا دينيا خاصا)، يجب أن يكون لكل القوانين تأثير أساسي لا يدعم الدين ولا يحبطه، ويجب أن تتجنب كل القوانين أي اشتباك مفرط بين الكنيسة والدولة.

وذلك يعني، مثلا، أنه لا مجال للصلاة الرسمية أو الخَلْقية في المدارس، لا منح عامة لتمويل مدارس الكنائس، لا اختبارات دينية للمناصب العامة أو للحقوق المدنية، لا أدلة شبحية أو باطنية من أي نوع في المحاكم أو كأساس لأي قانون، ومعاملة متساوية لكل الكنائس والرؤى الدينية في نظر الحكومة والقانون. وأسباب ذلك سهلة الفهم؛ فمنح أي مؤسسة أو عقيدة دينية سلطةً سياسية هو ترحيب بالفساد، التعصب، والاضطهاد (كما أثبت التاريخ دون استثناء). بالإضافة، فإن تأسيس القوانين على أي شيء سوى الوقائع الثابتة هو استبدال للحقيقة بالرأي، وللاتفاق بالاضطهاد. وأخيرا، فإن لتشابك الحكومة والدين بأي شكل تأثيرا معطّلا حتميا على الحرية الدينية ذاتها. فالحرية الدينية لن تكون ممكنة ما لم يكن الحكومة والدين متغافلين عن الفروق الدينية، يتعاملان مع الجميع بحيادية.

أحد الأخطاء التي كثيرا ما ترتكب هو التفكير بأن إخراج «الله» (أي العقيدة الدينية) من المدارس أو الحكومة هو نفس موقف الدعم الحكومي للإلحاد (أو الإنسانوية العلمانية). وذلك خاطئ بالتأكيد. إذ

Tele: @Arab_Books

سيعدّ خطأ بالمثل أن يفرض القانون أو الحكومة على أي أحد أن يصبح ملحدا، أو يعتنق أو يتفق مع فلسفة الإنسانوية العلمانية، أو يقدم دعما ماديا أو قانونيا خاصا لمنظمات تدعم بالخصوص فلسفة إلحادية أو إنسانوية علمانية، أو يتدخل بنحو آخر في الحرية الدينية لأي أحد. لكنه ليس خطأ بحق الحكومة أو القانون أن تدعم أو تعزز **الوقائع**. أما ما قد تمليه أو تقتضيه هذه الوقائع عن الرؤية الكونية الصحيحة فلسفيا، فليس من شأن الحكومة أن تقرره. لكن من شأن الحكومة **فعلا** أن تكون منصفة ونزيهة، وذلك يعني أن تتفق مع ما تم إثباته بفضل أدلة موضوعية وفيرة. كما أنه من شأن الحكومة أيضا أن تعامل كل المواطنين بالتساوي، وذلك يعني عدم استفزاز أفراد الأقليات الدينية بتصريحات علنية تدعم أديانا معارضة، فقط كي تجامل الجمهور، أو اغتصاب السلطة العامة كوسيلة لتعزيز معتقداتك الشخصية.

وهذا هو السبب في أن المدارس إنما تعلّم الطلاب ما يحتاجون معرفته، ولا تقول لهم ما يجب اعتقاده. فهم في ذلك أحرار في الاختيار بأنفسهم. وذلك فرق يضيّع كثيرا خلال الجدل حول ما إذا كان يجب تدريس الخلقية في صفوف الأحياء. فلكي تصبح مواطنا عارفا، ناهيك عن شخص قد يخطط لمسيرة قادمة في علوم الأحياء، لن تحتاج للاعتقاد بالتطور، ولكن يجب عليك بالتأكيد أن تفهمه وتعرف عنه الكثير، خصوصا وأنه حقيقة مثبتة تستخدم بشكل وفير عبر العلوم. ولكن لا حاجة بك لأن تعرف عن الخلقية، حتى في درس الأحياء. ستكون فكرة جيدة، بل وقانونية، أن ندرّس فصلا عن أديان العالم لكل الطلاب، تُشرَح فيه عقائد كل الأديان عن الأخلاق والتكوين وغيرها بالتساوي،

ولكن لن يرغب أي خلقي في ذلك طبعا ـ حيث يتحتم على دينه حينها أن يتنافس مع أديان أخرى، مما سيحرمه من السلطة غير العادلة على جمهور أسير، التي يرغب فيها حقا.

وبالمثل، فما من أساس سليم لتجريم الإجهاض، حيث لا توجد أدلة كافية لإقناع أي محكمة موضوعية بأن الناس يمكن أن يوجدوا دون دماغ (انظر المقطع III.6، «طبيعة الذهن»)، ولهذا فالإجهاض الاختياري قبل تشكل القشرة المخية (عادة في وقت بين الأسبوع الـ20 والـ24 من الحمل) لن ينتهك حقوق أي أحد إلا وفق معيار ديني محض. وحدهم المختصون المتعلمون في الطب قادرون على التحديد بدقة متى تتشكل القشرة المخية، أو متى يكون الإجهاض ضروريا لإنقاذ حياة الأم، وهذه الحقائق تتغير مع كل حالة. ولهذا، فهو ليس أمرا يمكن تشريعه بأمانة، دون فرض معتقدات دينية على الناس، مما يحرمهم من حريتهم الدينية الخاصة.

هذه فقط بعض الأمور التي تحيط بفصل الكنيسة عن الدولة. وهناك المزيد الذي يمكن للمرء تعلمه عنها، ومكان جيد للبدء بذلك هو مكتبة الشبكة العلمانية حول «الفصل بين الكنيسة والدولة Separation of Church and State« (www.infidels.org/library/modern/church _ state/).

الكتب المهمة تتضمن: Robert Boston and Barry Lynn، Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church & State (1994); Isaac Kramnick and R. Laurence Moore، The Godless Constitution: The Case Against Religious Correctness (1997); Marvin Frankel، Faith and Freedom: Religious Liberty in America (1995).

وعن الموضوعات المهمة التي أثرتها: Robert Alley، School Prayer: The Court، the Congress، and the First Amendment (1994); NAS Council،

Tele: @Arab_Books

Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences (1999); Ruth Dixon _ Mueller & Paul Dagg، Abortion and Common Sense (2002); Robert Baird and Stuart Rosenbaum، eds.، The Ethics of Abortion: Pro _ Life vs. Pro _ Choice (2001); Cynthia Gorney، Articles of Faith: A Frontline History of the Abortion Wars (2000); Rickie Solinger، ed.، Abortion Wars: A Half Century of Struggle، 1950 _ 2000 (1998). وعن التعليم، انظر VII.5.4، «التزام بالتعليم».

6. جنة الإنسانوي العلماني

إليك صورةً عما يهدف إليه إنسانويون علمانيون أمثالي، للمجتمع الذي نهدف لخلقه ـ بحيث يمكن أن تسأل نفسك إن كنت تودّ مساعدتنا في تحقيقه.

تخيل عالما يشبه عالم Star Trek: The Next Generation. لا أعني القفز عبر المجرة بفضل مسارب دودية. فذلك غير محتمل. ولا يوجد حتى الآن أي احتمال معقول للسفر بأسرع من الضوء. ولكن المؤكد، بل واليقيني، لو حافظنا على سلامنا ورفاهتنا لمدة كافية، هو عالم تحترم فيه حقوق الإنسان وحرياته بشكل شامل، وكل شيء مجاني عدا عمل الإنسان. كل حاجاتنا ستشبعها آلات أمينة يمكنها خلق أي شيء، تعتمد على مصادر طاقة مستدامة كالاندماج النظيف أو المدار الشمسي. ولن يبقى وقتذاك أي فقر. وستتم رعاية المرضى النفسيين والعقليين، وتعليم الجاهلين.

سيتعلم الجميع ويشجّعون على تكريس الوقت والجهد لمنفعة اجتماعية يختارونها: كمعلّمين، بنائين، مستكشفين، باحثين، فنانين. سيكون دورهم قصيرا، وعملهم مشبعا. كل الأعمال الوضيعة، الخطرة،

وغير المريحة ستتكفل بها الآلات. وسيكون الجميع قادرين على فهم وتثمين ذواتهم ومجتمعهم، وسيرغبون في خدمة الصالح العام، لأن تعليما ثريا سيوفر مجانا للجميع، منذ الطفولة وحتى البلوغ، يشجع على ذلك تحديدا، ويوفر المهارات لأجله.

لن يكون العالم خاليا من الشر. فسيظل هناك مجرمون ومحتالون ومحاولات لإساءة استغلال السلطة أو التسبب بالأذى، وستظل هناك حوادث وأخطاء وكوارث. ولكن التخلص من الفقر وتقليل المرض وتعليما إنسانويا شاملا للتعقل والتفكير سيجعل ذلك أندر منه في أي مجتمع حاضر، وكذلك سيفعل تقدمنا المستمر في المعرفة والتقنية. كما ستكون الحكومة قد صُقِلت واستحكمت، بعد أن طبقت في إصلاحها مبادئ علمية ونتائج قرون عديدة، إلى أن نصل لأكفأ نظام لحماية حقوق الإنسان وإدارة الاقتصاد المؤتمت automated ـ وفوق كل ذلك، لإدامة الرقابة والتوازن، ولتوفير العلاجات السريعة والإجراءات الوقائية الكفوءة ضد النوازع البشرية الطبيعة تجاه التهاون، الإهمال، الفساد، والجريمة، إضافة للتكبر. ستكون الحكومة من الشعب، بالشعب، ولأجل الشعب ـ الذي سيكون معظمه صحيحا، سعيدا، ومتمدنا، وحكومته أكثر انتقادا، إصلاحا، وضبطا للذات. ستُمحى معظم الشرور الطبيعية. فالأمراض والإعاقات الجينية ستصبح أمرا من الماضي، والعلل ستشفى، ومعظم الإصابات ستصلح بسهولة. ولن تكون الكوارث الطبيعية قادرة على تعطيل إجراءاتنا المضادة في مواجهتها.

سنكون بالتأكيد قد حوّلنا عوالم أخرى لما يشبه الأرض واستعمرناها، في نظامنا الشمسي على الأقل، إضافة لعوالم مصطنعة كي نسكنها في كل

أرجاء الفضاء. ولكن في نفس الوقت سيكون لدينا تحكم أكبر بالضغوط السكانية هنا في الأرض. فالخصوبة ستدار بكفاءة بحيث يمكن للرجال والنساء تفعيلها أو تعطيلها دون صعوبات أو آثار جانبية. مع كثافات سكانية أقل وتقنيات أنظف، سيصبح تعايش أشد ارتياحا وجمالا مع الطبيعة ممكنا، مع اتجاه المدن والحدائق للتكامل بعمق وذكاء أكثر.

ربما سنجعل الخلود نفسه ممكنا. وربما قد يمكن، خلال مرور الزمن، أن ننقل عقولنا، عبر نقل أنماط دماغنا، إلى عوالم محاكاة حاسوبيا تكون أكمل انتظاما من العالم الطبيعي ذاته، أي جنّة فعلية. وسيكون هذا الكون المحاكى، والحواسيب التي تنتجه، كائنا اصطناعيا مستديما، محافظا، مصلّحا، وموسّعا لذاته. بل يحتمل أننا لن نموت أبدا. فكما يقتضي القانون الثالث للديناميك الحراري، سيستغرق الأمر وقتا لانهائيا كي يستنفد القانون الثاني للديناميك الحراري كل الطاقة المتوفرة في الكون إلى شكل لا يمكن استخدامه. وهكذا فستوجد دوما طاقة متفرقة في الكون يمكن لماكنة واسعة الحيلة أن تستغلها كمصدر للطاقة. ربما لن يتحقق هذا في الممارسة، ولكنها ستظل مصدر أمل في النظرية.

كل ذلك خيال علمي بالتأكيد. ولكني آمل أن يصبح واقعا علميا ذات يوم. إن كان ذلك يبدو مثل حلمك عن الجنة، فليس ذلك بالصدفة. فذلك هو المجتمع الذي أرغب بالعمل نحوه، بحيث قد يتحقق إن لم يكن لنا، فلأطفالنا، أو أطفال أطفالنا ـ بحيث يوجد ببساطة في النهاية: بحيث يمكننا تحدي برودة الفضاء ووحشية الطبيعة وخلق الفردوس رغما عنها.

عن الإنسانوية المستقبلية: Wil McCarthy، Hacking Matter: Levitating Chairs،

Tele: @Arab_Books

Quantum Mirages، and the Infinite Weirdness of Programmable Atoms (2003); Douglas Mulhall، Our Molecular Future: How Nanotechnology، Robotics، Genetics، and Artificial Intelligence Will Transform Our World (2002); Gerard O'Neill، High Frontier: Human Colonies in Space، 3rd ed. (2000); Michio Kaku، Visions: How Science Will Revolutionize the 21st Century (1998)؛ انظر أيضا قسم الشبكة العلمانية عن «التفاؤلية» Extropianism (www.infidels.org/library/modern/lifeafterdeath/extropianism/).

Tele: @Arab_Books

VIII ـ الخلاصة

ثمة أمر واحد حاولت إيضاحه في أرجاء هذا الكتاب: أن الطبيعية الوجودية هي الرؤية الكونية الوحيدة التي تدعمها أدلة كل العلوم، والوحيدة التي تتفق مع كل التجربة البشرية، ووقائع التاريخ الثابتة، والفكر ذاته. لا رؤية كونية أخرى، بما فيها التأليهية عموما أو المسيحية الإنجيلية خصوصا، تدعمها أي أدلة من أي علم. الاستثناء الوحيد الذي يمكن اعتباره مقبولا، «التوليف الدقيق»، ليس دليلا مقنعا على الإلهيّ، ولا يدعم أي عقيدة عن الخلاص (انظر III.3، «**طبيعة الكون ومنشؤه**»). لا يناقض العلمُ الرؤى البديلةَ بالضرورة، حيث يمكن للمرء تعديل معظمها كي تتوافق مع كل الأدلة تقريبا. ولكن ما من رؤية أخرى تدعمها الأدلة العلمية بمباشرة وقوّة، في حين أن كل الأدلة العلمية المتوفرة تدعم **فعلا** الطبيعيةَ الوجودية، بمباشرة في المعظم، وبقوة أحياناً. ورغم أن الطبيعية لم يتم إثباتها بعد، فهي أفضل رهان لدينا.

حتى الوقائع التي تفسرها نظرية الانفجار الكبير هي مادية وطبيعية كليا وحصرا. وليست منها وقائع حول الأرواح أو الآلهة أو الكيانات أو القوى الفوق طبيعية، كما لا تضم النظرية أي إشارة إلى أشياء كهذه. وما دام أي شيء لا يملك تفسيرا بفضلها (كمسائل النظام الكوني أو

Tele: @Arab_Books

السبب الأول)، فلا يوجد إلا جهلٌ متواضع. فالنظريات لا تؤسس أبدا على ما لا نعرفه أو ما لا يمكن تفسيره، بل فقط على ما نعرفه ويمكن لنا تفسيره دوما. والقول بأنه ما دام العلم لم يفسّر شيئا ما، فتفسيرنا إذن (مهما كان) صحيح، ليس استدلالا علميا. قد يكون استدلال كهذا جيدا ومقنعا، لكنه ليس علميا ـ رغم أنه قد يجد دعما في العلم. وهذا هو الفرق بين العلم، كقاعدة بيانات من الحقائق التي ثبتت بفضل بحث تجريبي سليم منهجيا، والميتافيزيقا، كمشروع تخميني للتفسير وتكوين الفرضيات المقبولة. يمكنك أن ترفض كل جهد للمضي أبعد من العلم المثبت، وترفض كل الرؤى الكونية، أو يمكنك تبني الفرضية الأقرب؛ الطبيعية الوجودية.

عنوان هذا الكتاب هو «العقل والطيبة دون إله»، لأن الطبيعية الوجودية مفعمة بالعقل والمعنى، ولا تشجع إلا على الطيبة. يمثل العقل والتفكير الدقيق حجر أساسها، وحب الحكمة قوتها الدافعة الرئيسة. وشعارها هو أن تكون حكيما وعمليا. كما تقدم هذه الرؤية الكونية أسبابا ملائمة، إن لم تكن قوية، لتكريس ذاتك وحياتك لمثُل أخلاقية عليا، للتعاطف والنزاهة في سعيك خلف السعادة. ولهذا فهي فلسفة جيدة ـ جيدة لك، جيدة لكل البشرية. وكل ذلك دون استعانة بالله. فرغم أننا لم نجد أي أدلة على أي إله، وأي سبب للاعتقاد بوجوده، فالعقل والطيبة في رؤيتنا الكونية يبقيان كما هما حتى لو وُجِدا. فهما يستندان إلى أدلتهما الخاصة، إلى العقل والوقائع.

لقد تضمنت مسارد للقراءات المقترحة ذات العلاقة في معظم مقاطع هذا الكتاب. وأنا أحثّ جميع القراء على متابعة هذه القراءات

Tele: @Arab_Books

كي يفهموا فلسفتنا، ولماذا تعد صحيحة، بشكل أفضل. وذلك هو الحال بالخصوص لمن يملكون منكم اعتراضات على ما طرحته لم أقدم إجاباتها هنا؛ فالأرجح أن إجاباتها مطبوعة فعلا في مكان ما من نفس المراجع التي أذكرها. أعيدوا قراءة المقدمة لتعرفوا متى وكيف تتصلون بي، لو بقيت لديكم اعتراضات لم تجب عليها تلك المراجع الأخرى.

ثمة جانبان من هذه الرؤية الكونية أغفلتهما من هذا الكتاب حتى الآن، هما منافعها لبقاء البشرية ورفاهها، ومظاهرها الثقافية. وسأخصص مجالا وجيزا جدا لهما هنا، لتكتمل هذه الصورة المهمة.

إن تبني الطبيعية الوجودية سيخدم بقاء أي مجتمع، عبر التخلص من الصراع الديني المهلك أو المستنفد، وإدارة الاختلاف بدلا من ذلك عبر الجدل العقلاني؛ عبر إيقاف هدر الوقت وسائر الموارد على الأكاذيب والتحريمات؛ عبر تشجيع التعاون والحماية الإنسانوية (خصوصا ضد التطرف، الأخروية، الحتمية، واللامبالاة، التعصب، أو الرهاب الملهَم دينيا)، وعبر غرس القيم السليمة الضرورية لثقافة مستديمة راضية، تهتم بنشاطٍ باستكشاف واستعمار الكون، وإنهاء الشقاء والفاقة.

إن الطبيعية الوجودية مفصّلة بهدف تقدّم البقاء والرفاه الإنساني. فاحترامها الصارم للحقيقة والحذر، واعتمادها أساسا على ما يتضح لكل البشر ويثبت تفصيلا، سيضمن الاستقرار الفكري ومن ثم الاجتماعي. إن رؤيتنا الكونية تتناغم مع الوقائع التي لا تتغير فعلا. ولكن تقريباتنا للحقيقة تتغير حقا ـ ولكن مع تغيرها، فهي تصبح أقل فأقل شيوعا، وأشد فأشد دقةً أو اقتصارا، مع اقترابنا من الحقيقة. وذلك يقف في

تضاد صارخ مع العقائد الدينية، التي لا تؤسس على أي وقائع دائمة، ولهذا فهي عرضة للتغير والانقلاب المستمر والعميق كلما انجرفت المجتمعات والأهواء.

والتاريخ يشهد بذلك. فتطور الفكر المسيحي وحده لا يزال عميقا ولا ينتهي، غير محقق للاتفاق في أي عصر، بل متشظيا نحو طوائف أكثر وأكثر دون أي وسيلة لمصالحتها. وهكذا ففي حين لا دليل على تقارب المسيحية نحو أي فكر مشترك، يتضح ذلك في الطبيعية الوجودية. بالفعل، فالطبيعيون عبر التاريخ، الذين توصلوا إلى رؤاهم مستقلين عن بعضهم، حتى في ثقافات شديدة التباعد، تقاربوا جميعا نحو نفس الاستنتاجات العامة والتصور للعالم، مما يضمن أن رؤيتنا الكونية، حتى لو كانت رأي أقلية، ستشهد المزيد والمزيد من الانتظام لا الانقسام في الآراء. لكن المسيحية بعد ألف عام لن تكون نفس المسيحية التي تحيا اليوم، تماما كما أنها اليوم ليست هي المسيحية التي عاشت قبل ألف سنة. فنحن في كل العصور نصادف مئات الطوائف المختلفة جذريا عن بعضها. وسائر الأديان الكبرى تمر بنفس القصة.

يمكن استعراض المظاهر الثقافية لرؤيتنا الكونية باختصار. فالآثار الثقافية لتبني الطبيعية الوجودية وعنصرها الأخلاقي، الإنسانوية العلمانية، تكمن في رغبتنا المستمرة في تجربة الاكتشاف العلمي والتاريخي، في الصحف والمجلات والكتب، التي تستمر في دعم وتحقيق رؤيتنا الكونية، وإغناء الطريقة التي نرى بها العالم ونفهمه. كما تكمن أيضا في استمتاعنا الشخصي بروحانية علمانية، بدهشة تجاه الحياة وكل الأشياء، بانتباهنا لحياتنا والكون من حولنا، وفي التعلم

المستمر الشغوف. ورغم أنه لا يوجد لدينا نظام فريد للطقوس، فنحن نستمتع بكل الاحتفالات والمهرجانات العلمانية، ونجعلها مناسبات للبهجة والسعادة، إضافة للتأمل والتفكر الشخصي في طبيعة ومعنى اعتقاداتنا الجوهرية.

ربما سيوجد منا، ذات يوم، عدد يكفي لأن يتجمع الإنسانويون العلمانيون في مناسبات رمزية تعبيراً عن استجابة عاطفية لهذه المعتقدات الجوهرية، في كل بلدة وكل ضاحية. ولكن حيث أننا نولد من الفكر والقناعة الفردية، لا التنشئة الثقافية والاجتماعية، فنحن منتشرون جغرافيا ولهذا نفتقر لقوة الجيوب المتوحّدة. ولكن العديد من منظماتنا تعقد بالفعل مؤتمرات سنوية، نزهات، مخيمات صيفية، أو لقاءات اجتماعية محلية. كما يناقش مؤلفون مثل ديفيد كورتيسي، في Secular Wholeness: A Skeptic's Paths to a Richer Life (2002)، كيف يمكننا كأفراد تنميةُ شكل من «الثقافة العلمانية» الجديدة.

ومع ذلك، فنحن لا نتجمع كي نقوي عقيدةً ما عبر التلقين وضغط الأقران، بل عبر المشاركة والجدل المفتوح للأفكار والاستمتاع بالرفقة المشتركة. كما نكتسب أيضا حسا بالجماعة والاقتناع عبر النضال معاً ضد خصومنا المشتركين ـ أعداء العقل، الحقيقة، والحرية. هناك العديد من منظمات الملحدين أو أحرار الفكر الآخرين، تسعى لأهداف عديدة كهذه (تذكرها الشبكة العلمانية وتضع روابطها على www.infidels.org /org). وأخيرا، فإن المظهر الثقافي الأهم لفلسفتنا هو قصتنا عن كل شيء؛ من الانفجار الكبير حتى عصر التنوير، ومنذ ذلك الوقت حتى اليوم، وصولا إلى المجتمع الإنسانوي المثالي الذي نناضل لأجله.

Tele: @Arab_Books

لو اقتنعت بدفاعي هذا عن الطبيعية الوجودية والإنسانوية العلمانية، وأعجبت بقصتنا وأهدافنا، فأود أن أوجه إليك نداءً: انضمّ إلينا. تقبل حياةً عقلانية، حياةً محبّة للعلم، الحقيقة والبشرية. ابحث عن الروحانية ببساطة في الوجود والمعرفة. اسعَ لأن تعيش حياتك في ضوء المثُل الإنسانوية الحقّة للتعاطف والنزاهة، التي لم تتلوث أو تفسد «بالاستثناءات» أو التشويهات التي تراكمت على هذه الفضائل على يد مختلف العقائد الدينية والسياسية. أسّس معتقداتك على الأدلة، واعترف بتواضع بما لا تعترفه أو تعتقد به بثقة أقل. وساعدنا في العمل نحو مستقبل أفضل لكل البشرية.

ولو فشلت في ذلك، أو فضلت تجاوزه، فأود أن أوجه إليك نداءً آخر: للتسامح، التقبل، والتفهّم.

الفهرس

I ـ مقــدمة 5

1 ـ ما هذا الكتاب؟ 5

2 ـ كيف وصلت إلى هنا 12

II ـ كيف نعرف؟ 31

1 ـ الفلسفة: ماذا تعني، ولماذا يجب أن تهمّك 31

2 ـ فهم المعنى في ما نفكّر فيه ونقوله 36

3 ـ المنهــج 70

III ـ ما الذي يوجد؟ 91

1 ـ فكرة «الرؤية الكونية» 91

2 ـ الخطوط العريضة للطبيعية الوجودية 92

3 ـ طبيعة الكون ومنشؤه 97

4 ـ الكون الثابت وحرية الإرادة 135

5 ـ ما صنع منه كل شيء 167

6 ـ طبيعة العـــقل 191

7 ـ معــنى الحيـاة 230

8 ـ كيف جئنـا إلى هنا؟ 236

9 ـ طبيعة الفـكر 255

10 ـ طبيعة العـاطفة 280

IV ـ ما الذي لا يوجد؟ 305

1 ـ لا متسع للخوارق 305

Tele: @Arab_Books

2 ـ الإلحـاد: سبعة أسباب لعدم الإيمان 373
V ـ الأخلاق الطبيعية **433**
1 ـ الإنسانوية العلمانية × التأليهية المسيحية 433
2 ـ الأخلاق في الطبيعية الوجودية 463
3 ـ استنتاجات أخلاقية: كيف يترابط كل ذلك 513
VI ـ الجمال الطبيعي **519**
1 ـ الجمال كتثمين عاطفي 519
2 ـ قواعد ثمانية للجمال 521
3 ـ الجمال في الحياة البشرية 532
VII ـ السياسة الطبيعية **543**
1 ـ الأخلاق × السياسة 543
2 ـ عقلانية الموقف المعتدل 546
3 ـ أسس النظرية السياسية 550
4 ـ سياسات الطبيعية الوجودية 556
5 ـ مواقفي السياسية 566
6 ـ جنة الإنسانوي العلماني 591
VIII ـ الخلاصة **595**

Tele: @Arab_Books

تمت

22/8/2017

Tele: @Arab_Books

RICHARD CARRIER

العقل والطيبة في عالم طبيعي

ليست الفلسفة لعبة كلمات أو مسابقة في شق الشعرة شعرتين، ولا خطة عظيمة نحو تبرير هذا الأمر أو ذاك. الفلسفة هي ما نعتقده، حول أنفسنا، حول الكون ومكاننا فيه. الفلسفة هي الإجابة على كل الأسئلة الكبرى، والأساس الذي نقف عليه حين نوفر الأجوبة لكل سؤال صغير. قيمنا، أخلاقنا، أهدافنا، هوياتنا، من نحن، أين نكون، وفوق كل ذلك: كيف نعرف أياً من هذه الأشياء، كل ذلك مصدره فلسفتنا عن الحياة - علمنا بذلك أم لم نعلم.

وهذا الكتاب يستعرض فلسفتي عن الحياة، ((رؤيتي الكونية))، ويشرح كيف أن ما أعتقده صحيح. إن التصنيف الرسمي الذي ينتمي إليه هو ((الطبيعية الوجودية))، وهو اصطلاح مزعج بعض الشيء، لست من اختاره، ولكن معناه سيتضح مع تقدمك في قراءة هذا المجلد. وهو في جوهره تفسير لكل شيء دون اللجوء لأي شيء فوق- طبيعي، رؤية تأخذ العقل والعلم بجدية، ولا تتوقع منك شيئاً ما لم تحكم عليه بنفسك.

Designed by MWV Studio

Arab_Books

ISBN 978-1-7732219-0-8

9 781773 221908

سطور للنشر و التوزيع

دار سطور للنشر والتوزيع

بغداد- شارع المتنبي- مدخل جديد حسن باشا

هاتف: 07700492576 - 07711002790

e.mail: bal_alame@yahoo.com